

MPILHLT RESEARCH PAPER SERIES

Vanessa C. Massuchetto

Estupradores (DCH)

No. 2022-20
https://ssrn.com/abstract=4262721

ISSN 2699-0903 · FRANKFURT AM MAIN

www.lhlt.mpg.de



Estupradores (DCH)*

Vanessa C. Massuchetto**

1. Introducción

El estupro era considerado como un comportamiento sexual delictivo, señalado por el sexto mandamiento del Decálogo: *Non moechaberis.*[1] Según Tomás de Aquino, la prohibición se encuadraba en el marco de la comunión de marido y mujer en un solo cuerpo; por consiguiente, de la comisión de ofensas por uno de los consortes resultaba el daño de ambos. Los adúlteros eran violadores de las leyes y de los sacramentos divinos y, como los fornicadores, estupradores, concubinos y sodomitas, cometían un pecado mortal.[2] El sexto mandamiento buscaba regular así todas las formas de corrupción carnal; únicamente estaban permitidas las relaciones mantenidas dentro del sacramento del matrimonio con exclusiva función procreadora. Cualquier expresión sexual sin tal objetivo se entendía como ejercicio de la lujuria, pecado que actuaba en destrucción del alma de los hombres.[3]

En los mundos ibéricos durante período moderno, un estuprador era aquel que tenía una relación sexual ilícita con una mujer virgen; su comportamiento estaba pautado por la doctrina referente a la fornicación ilícita y por las reglas del matrimonio. Los delitos de lujuria configuraban una serie de conductas de expresión sexual que contravenían el orden moral y divino.[4] Además del estupro, las relaciones carnales fuera del sacramento del matrimonio podían ser clasificadas como rapto, concubinato, incesto, sacrilegio, sodomía y adulterio dependiendo de las circunstancias, del género y de los estados tomados por los sujetos involucrados. Comportamientos que podrían ser practicados de modo aislado y sin la presencia de

* Este artículo forma parte del Diccionario Histórico de Derecho Canónico en Hispanoamérica y Filipinas (s. XVI-XVIII) que prepara el Instituto Max Planck de Historia y Teoría del Derecho, cuyos adelantos se pueden ver en la página web: https://dch.hypotheses.org/

** Doctora en Historia del Derecho por la Universidad Federal del Paraná, Junior Postdoctoral Fellow en Maria Sibylla Merian Centre Conviviality-Inequality in Latin America.

1 Ex. 20, 14; Aquino, Collationes, Art. 8 De sexto praecepto.

2 "Hebr. XIII, 4: fornicatores enim et adulteros iudicabit Deus", "I Cor. IV, 9: nolite errare: neque fornicarii (...), neque adulteri, neque molles, neque masculorum concubitores regnum Dei possidebunt. A regno autem Dei non excluditur aliquis nisi per peccatum mortale", Aquino, Collationes, Art. 8 De sexto praecepto.

3 Aquino, Collationes, Art. 8 De sexto praecepto; Summa Theologiæ, I-IIæ, Quest. 72, Art. 2.

4 Álvarez Posadilla (1794).

dos personas, como la bestialidad, la masturbación y el deleite, eran igualmente pecaminosos y eran regulados por el derecho canónico.

Investigar los crímenes contra el orden moral en cuestiones de sexualidad durante el período moderno exige prestar atención a la mentalidad y a la comprensión social, en un movimiento de convergencia y divergencia de nociones binarias como clemencia y crueldad, perdón y castigo, manejadas por la Iglesia católica y la monarquía.[5] En ese universo, las prácticas sexuales se inscribían en una lógica de delito y pecado, hasta cierto punto híbrida por llevar en su núcleo una doble prohibición: al mismo tiempo de carácter jurídico por transgredir el orden normativo y de carácter moral por atentar contra normas religiosas.[6] Podían actuar en el fuero externo al violar las leyes temporales y en el fuero interno al atentar contra las leyes espirituales. No todo pecado equivalía a un comportamiento delictivo, pero todo delito era resultado de una conducta pecaminosa.[7]

Delumeau describe la estrategia para disciplinar las conductas sexuales utilizada por las instituciones eclesiásticas como una lógica de la „pastoral del miedo",[8] por la constante amenaza divina ante la comisión del pecado. Incluso cuando la práctica estaba marcada por una serie de elementos que la hacían más flexible también en la metrópoli, los aparatos intentaban dominar la conciencia individual acudiendo a la narrativa de la redención de las almas, específicamente tratada en el sacramento de la confesión. En las colonias, la educación de los fieles según los valores cristianos fue transmitida por medio de la catequización y la confesionalización en favor de la conformidad espiritual, y una de las principales agendas fue la adecuación, la confrontación y la imposición de comportamientos sexuales.[9]

Estos intentos, sin embargo, no alcanzaron pleno éxito en los territorios americanos. Considerados como guías de comportamiento, los patrones de devoción propuestos por la teología moral no resultaban plenamente alcanzables a la mayoría de los individuos y se tornaban más complejos cuando eran impuestos a la diversidad étnico-racial y social de indígenas, africanos, mestizos, mulatos y blancos. En la medida en que se fueron presentando situaciones nuevas a las autoridades eclesiásticas y regias, las normas fueron adquiriendo mayor flexibilidad para alcanzar una cierta viabilidad, además de establecer influencias entre los distintos órdenes sociales presentes.[10]

A continuación se discutirán los debates doctrinales jurídico-moral a partir de Murillo Velarde y las demás fuentes doctrinales, de la mano de diversas prácticas cotidianas a lo largo de los territorios en Hispanoamérica y Filipinas.[11] En este sentido, se presentarán algunas consideraciones acerca de la lujuria (2), para tratar luego los crímenes de estupro voluntario o consentido (3) y violento (4), rapto (5), concubinato (6), amancebamiento (7), incesto (8),

---

5 Undurraga Schüler / Gaune (2014), Pág. 21.
6 Torremocha Hernández (2018); Martínez Llorente (2018).
7 Bazán Díaz (1992), Pág. 13.
8 Delumeau (2009).
9 Goldschmidt (1998), Págs. 31-32, 51-53; Lima (1986), Págs. 68-73; Lavrin (1991), Págs. 56-57.
10 Lavrin (1991), Págs. 56-58.
11 Murillo Velarde, Cursus Iuris Canonici, Libro V, Tít. 16 De Adulteriis, & stupro, No. 180.

sacrilegio (9), pecados *contra naturam* (10) y pecados de fuero interno (11). Al final del artículo, se presenta una apretada síntesis del balance historiográfico de las principales obras que guiaron la escritura del texto (12).

2. Lujuria

La séptima de las *Siete Partidas* recogía los dispositivos de derecho procesal criminal; los títulos XV a XXI trataban los delitos morales referentes a la lujuria.[12] Bartolomé de Medina la describió como un „apetito desordenado de deleytes deshonestos", representando un vicio capaz de cegar la mente de los hombres y alejarles de la buena razón. De ella se desprendía el „desconcierto de toda la vida" y la ira divina.[13] Este exceso de sensualidad y de carnalidad constituía uno de los siete pecados capitales, estaba prohibida por el sexto mandamiento y suponía la caída en graves desaciertos para aquellos que se rindieran a ella.[14] Los delitos de esta naturaleza representaban transgresiones al orden moral vigente, o, conforme a José Luis de las Heras Santos, contra la moral sexual dominante, encuadrados en el ámbito del pudor y de la indignidad, y no en el orden de la violencia.[15]

La doctrina teológica, al tejer explicaciones sobre las conductas que enseñaban este pecado – diferenciándolas de aquellas consideradas lícitas –, exponía las bases de los discursos sobre la sexualidad y sus variadas formas de expresión.[16] Tomarlos como trasfondo para el análisis más detallado de las prácticas coloniales permite la identificación de múltiples normatividades conformadas en este contexto.

Hay que añadir que, según Stuart Schwartz, algunos textos del período indican que los teólogos morales estaban buscando respuestas a las prácticas "populares" cotidianas a las que se enfrentaban los tribunales e instituciones.[17] Estas dejan entrever algunas ideas socialmente difundidas sobre la sexualidad, además de consideraciones sobre la reproducción de estos comportamientos: los discursos se tornaban más rígidos, mencionando la imposición de mayores penas, o se modificaban sustituyendo algunos términos o adoptaban perspectivas más sutiles cuando se encontraban con prácticas cuya extinción fuera probada imposible.

La doctrina católica orientada por los dogmas reformados por el concilio de Trento (1545-1563), reforzados por los de Lima (1551-1772) y Tercero de México (1585), estaba marcada por fuertes influencias de matriz teórica tomista, considerado como una guía para la religión y la moralidad del siglo XVI. Siguiendo a Aquino, las normas católicas definían que toda re-

[12] Las Siete Partidas, Partida VII, Tít. 15 De los daños que los omes, o las bestias fazen en las cosas de otro de qual natura quier que sean; Tít. 21 De los que fazen pecado de luxuria contra natura.
[13] Medina (1591), Libro I, Cap. 7 Luxuria, § 3, Pág. 13.
[14] Diccionario de Autoridades (1734), Tomo IV, Fol. 441.
[15] Heras Santos (1994), Pág. 224; Braga (2018).
[16] Lavrin (1991), Pág. 60.
[17] Schwartz (1997), Págs. 55-56.

lación sexual practicada fuera del matrimonio o sin la finalidad de procreación de la especie sería ilícita ante Dios y la Iglesia. La búsqueda del placer era concebida como contraria al orden natural, aunque fuera entre hombre y mujer en vaso natural, pues se consideraba que traía males al cuerpo. Algunas de las especies de fornicación – como la sodomía y la bestialidad – eran, además, interpretadas como cesión a tentaciones diabólicas, razón por la cual figuraban como pecados abominables o más vergonzosos que los demás.[18]

La doctrina moral cristiana del período moderno impactó en la tradición jurídica por estar cimentada en los sacramentos, que se constituyeron la base de las normas sociales propuestas por la reforma católica. Las disposiciones tridentinas redujeron la flexibilidad anterior de la Iglesia respecto a las relaciones conyugales, y reforzaron la naturaleza pública e institucional del matrimonio católico.[19]

El adulterio, la fornicación simple, el concubinato, la violación, el rapto, el incesto, el sacrilegio, los pecados contra la naturaleza y los pensamientos impuros eran conductas lujuriosas; así lo exponían Martín de Azpilcueta y Murillo Velarde.[20] Azpilcueta añadía que los demás comportamientos sexuales podían reducirse a estos. Cuando se definía como simple, la fornicación significaba cualquier relación sexual ilícita entre hombre y mujer sin daños a terceros; y, de acuerdo con las circunstancias y los involucrados, podría resultar en fornicación calificada e incurrir en los demás crímenes. Para el autor, la prohibición se ampliaba a negar todo acto carnal, de voluntad, de deseo, de deleite y de pensamiento, y solo podría ser excusado si se hubiera cometido mediante ignorancia, miedo o fuerza.[21]

En el contexto colonial, la diversidad étnico-racial traía consigo diferentes perspectivas de expresión sexual, así como distintos modos de relaciones e interacciones entre los individuos. La aceptación local de las reglas del matrimonio era una de las principales preocupaciones de la doctrina teológica por considerarlos centrales para las unidades familiares. La presencia de sociedades nativas con normas morales divergentes o menos severas que las españolas, además de las múltiples asociaciones entre indígenas, africanos, mestizos y, también, colonizadores, hizo que las normas matrimoniales fueran burladas por modos más complejos de interacción social, como la poligamia y las relaciones sexuales fuera de la celebración del matrimonio, que se aproximaban o alejaban de los patrones de comportamiento deseados por los organismos regio y eclesiástico. Como el disciplinamiento de las manifestaciones de la sexualidad se dirigía a un objetivo teológico principal, la salvación de las almas, el control eclesiástico resultó más amplio que el regio, haciendo parte de áreas íntimas de la vida de los individuos.[22]

---

18 Schwartz (1997), Pág. 52; Ortega Noriega (1988).

19 Goldschmidt (1998), Págs. 33, 39-40.

20 Azpilcueta, Manual de Confessores, Cap. 16 Del sexto mandamiento, No adulteraras, o no fornicaras, Pág. 158; Murillo Velarde, Cursus Iuris Canonici, Libro V, Tít. 16 De Adulteriis, & stupro, No. 190.

21 Azpilcueta, Manual de Confessores, Cap. 16 Del sexto mandamiento, No adulteraras, o no fornicaras, ¶ 3, Pág. 160.

22 Lavrin (1991), Pág. 15.

Las directrices tridentinas atacaron la fornicación simple más a nivel de difusión de la idea que de persecución a los practicantes. No era común que las autoridades eclesiásticas y regias castigasen situaciones ligeras, que no supusieran verdadero escándalo.[23] Cabe destacar que Murillo Velarde, si bien discurre sobre la ilicitud de la conducta, su oposición a los derechos canónico y natural, y su impacto en la fundación de la familia en razón de la mala educación de la prole, expone que era ampliamente tolerada.[24] Este pasaje parece sugerir que, más que una cuestión de fronteras entre licitud e ilicitud, para el autor la represión real estaría en el orden social, tolerando al máximo la desviación mientras no fuera un escándalo. Es decir, ilicitud y escándalo no eran equivalentes, como tampoco lo eran la licitud y el consenso social.

Desde esta perspectiva, se puede pensar conforme a lo sostenido por Tomás Mantecón Movellán, que el desvío sería visto más bien como una violación del consenso social que como una contravención de las normas imperantes en el orden social. En estas condiciones, no estaría vinculado a una subversión, o resistencia; representaba, sí, un fenómeno de incomodidad social, que podría provocar la corrección, exclusión o marginación al individuo desviado, pero en la mayoría de los casos no se localizaba fuera del orden establecido, estaba comprendido en los límites de la tensión entre la tolerancia y la intolerancia sociales.[25]

Así se perfila una posible clave de lectura para las fuentes localizadas en este tiempo y espacio: gran parte de los escritos sobre la licitud e ilicitud se entienden bajo las lentes del péndulo social entre escándalo y consenso. Al acercarse a las fuentes coloniales salta a la vista la larga permanencia de prácticas ilícitas respecto al derecho canónico, al derecho natural y al derecho del rey, que resaltan las múltiples normatividades y las dimensiones de aceptabilidad existentes hacia los pecados de lujuria.

3. Estupro

El *Diccionario de Autoridades* define el término estupro como acto carnal con mujer virgen de modo forzado e ilícito, es decir, contra su voluntad y fuera de un matrimonio válido por la tradición canónica tridentina.[26] La formulación de las *Siete Partidas* imputaba el crimen a los que se acostasen con mujer honesta, virgen o casta, aunque viuda o religiosa, mediante seducción o engaño, aplicando el castigo de destierro por cinco años o, si el estuprador fuera un siervo, muerte por el fuego. El mismo dispositivo contemplaba que si la víctima no tuviese

23 Schwartz (1997), Págs. 56-57.
24 Murillo Velarde, Cursus Iuris Canonici, Libro V, Tít. 16 De Adulteriis, & stupro, No. 190.
25 Mantecón Movellán (1997), Págs. 14, 23, 55; idem (1996), Pág. 226.
26 Diccionario de Autoridades (1732), Tomo III, Pág. 660. En el Diccionario de Terreros y Pando, la palabra viene equiparada a la violación provocada mediante la fuerza contra una "doncella", Terreros y Pando (1786), Tomo II, Pág. 124.

buena fama, el ofensor no sufriría pena si no se había utilizado fuerza para la consumación del acto.[27]

Los contornos del delito presentados por Murillo Velarde eran, en sentido estricto, la desfloración ilícita de una mujer virgen, es decir, ausente el acuerdo matrimonial, y, en sentido amplio, cualquier conjunción carnal ilícita con mujer virgen, viuda honesta y, aun con niños.[28] Para Azpilcueta, era definido como cópula carnal con virgen y representaba un pecado especial por la ruptura del "sello virginal".[29]

De las definiciones dadas por los léxicos publicados en el siglo XVIII, por las *Partidas* y por los moralistas, parece correcto afirmar que los contornos del delito eran definidos por la caracterización de la víctima. Debía ser mujer virgen u honesta, y en este requisito pesaba ampliamente la opinión pública que actuaba como unidad moral que podía causar efectos severos a nivel familiar y social a la que sufriera este delito.[30] El estupro era una ofensa que tenía un componente simbólico, ya que con la ofensa a la honestidad de la mujer se estaba, también, ofendiendo el honor de su familia.[31]

La honestidad era, como se deduce de estos textos, la característica que diferenciaba la figura delictiva del estupro de las demás formas de fornicación con mujeres. A medida que la Iglesia se ocupaba de la reglamentación de lo íntimo, el mantenimiento de la virginidad o de la castidad, tuvo cada vez más importancia. La actividad sexual que no tenía lugar dentro del matrimonio y para la procreación de hijos era considerada una práctica pecaminosa.[32]

Las *Partidas*, por ejemplo, regulan la virginidad en clave de protección a los bienes jurídicos de la castidad y del honor de la mujer.[33] Expresaron la importancia de la castidad en este período, describiéndola como una virtud noble y de bondad poderosa que configuraría una especie de regalo al alma de los hombres. Aquellos que se atreviesen a corromper a las mujeres que viviesen honradamente, aunque no emprendiesen ninguna fuerza, incurrían en pecado y en grave error.[34]

La virginidad y la honestidad impactaban directamente en la fama y eran necesarias mientras la mujer estaba en la casa de sus padres, aunque no tuviese edad para casarse; se acentuaban en el momento en que estaba buscando (o a "disposición") un marido, y permitían demostrar "públicamente" a la comunidad en la cual vivía que era una mujer con la cual valía

27 López, Las Siete Partidas, Partida VII, Tít. 19 De los que yazen con mugeres de orden, o con biuda que bive honestamente en su casa, o con virgines por falago, o por engaño no les faziendo fuerça, Ley 1 De las razones porque yerran los omes gravemente que yazen con las mugeres sobredichas, Glosa d. Religiosos, Glosa e. Della.

28 Murillo Velarde, Cursus Iuris Canonici, Libro V, Tít. 16 De Adulteriis, & stupro, No. 187.

29 Azpilcueta, Manual de Confessores, Cap. 16 Del sexto mandamiento, No adulteraras, o no fornicaras, ¶ 3, Pág. 160.

30 Martínez Llorente (2018), Págs. 17-38.

31 Johnson (1998), Pág. 146.

32 Armas Asín (2001), Pág. 691.

33 Martínez Llorente (2018), Pág. 23.

34 López, Las Siete Partidas, Partida VII, Tít. 19 De los que yazen con mugeres de orden, o con biuda que bive honestamente en su casa, o con virgines por falago, o por engaño no les faziendo fuerça, Ley 2 Quien puede acusar al que yoguiere con alguna de las mugeres sobredichas, Glosa h. Con muger de orden.

la pena casarse. Este comportamiento debería continuar en el matrimonio, acompañado de la sumisión al marido bajo pena de mancharle el honor. Finalmente, como viuda la conducta debería mantenerse teniendo en cuenta que, si fuera joven, habría la posibilidad de contraer segundo matrimonio y, si fuera mayor, era uno de los prerrequisitos para que fuera respetada. Uno de los factores que puede explicar la exigencia de todo este comportamiento – además de los argumentos médicos y religiosos de la disciplina del "enfermo y maldecido cuerpo femenino" – es que la integridad sexual femenina se tenía como el elemento que aseguraría la línea de sangre de los herederos manteniendo seguro, así, el patrimonio masculino.[35]

Al exponer que las circunstancias de la desfloración no violarían la *patria potestas* por considerar que la mujer poseería el "uso de su cuerpo y de sus miembros" de modo independiente a la autoridad familiar, Murillo Velarde mantuvo una opinión que se alejaba de este impacto familiar del delito. Sin embargo, al mismo tiempo afirmaba que contra la mujer deshonesta no habría configuración de crimen por no estar presente el daño, es decir, la privación de la virginidad.[36] Alonso de la Peña Montenegro, por su parte, sostuvo que contra las viudas no habría robo de la virginidad, sinónimo de integridad femenina. Considerando que este era el bien estimado del delito, solo cuando fuera violada habría injusticia. Desde su punto de vista, la realidad colonial no imponía tal estima a la virginidad de las mujeres hasta el punto de arruinarles plenamente las posibilidades en el mercado matrimonial.[37]

La virginidad y el celibato eran cuestiones exigidas, teóricamente, tanto de hombres como de mujeres, pero para estas el significado era más profundo. Ambas conductas exigían renegar de la tendencia tenida como natural del cuerpo femenino, de modo que podían trascender la situación de inferioridad de su condición. Desde la perspectiva de aquella sociedad, la virginidad era un bien para ser preservado y, consecuentemente, su pérdida exigía restitución. En lo que se refiere al celibato, Gaspar de Villarroel subraya que el voto de castidad de los clérigos era visto como sinónimo de limpieza, y la mácula significaba, para algunos juristas, un gran delito ya que configuraba inevitablemente un escándalo y, para otros, sin embargo, no pasaría de una simple fornicación, cuya medida sería dada por la grandeza del escándalo que podría causar.[38] Eran la virginidad y la castidad femeninas, de hecho, las determinantes de los delitos sexuales.

Según el *Diccionario de Autoridades*, virgen era un término utilizado para identificar a la persona que no había tenido relaciones sexuales; así eran consideradas las mujeres que no hubieran contraído matrimonio. Las "verdaderamente" vírgenes daban "fruto" en sus almas y mantenían la pureza en sus cuerpos, conservando la integridad.[39] Parece correcto afirmar que esta lógica estaba relacionada con las concepciones vinculadas a la Virgen María, modelo de virginidad, devoción, obediencia y sumisión a ser seguido por las mujeres. Pero, este ideal

---

35 Kamm (2015), Págs. 58-65.
36 Murillo Velarde, Cursus Iuris Canonici, Libro V, Tít. 16 De Adulteriis, & stupro, No. 187.
37 Peña Montenegro, Itinerario, Libro III, Trat. 4, Sec. 3, No. 5.
38 Villarroel, Gobierno Eclesiástico, Tomo I, Quest. 2, Art. 6, Pág. 243.
39 Diccionario de Autoridades (1739), Tomo VI, Págs. 493-494.

asexuado e intangible por extrapolar la propia naturaleza humana exigía un nivel de perfección imposible.[40]

Los medios para certificar la virginidad femenina fueron discutidos por Murillo Velarde a través de la contraposición entre el análisis de los comportamientos y de factores biológicos, pero no existen registros de que estos últimos hayan sido puestos en práctica en el momento que el autor redactó la obra. A pesar de la mención a la presencia de himen, la verdadera base para atestiguar esta condición era la fama de honestidad, equiparando esta al honor femenino. Argumenta que la presunción de la virginidad y de la supuesta seducción por el estuprador eran elementos favorables a la víctima en la demanda judicial, estando a cargo del ofensor presentar pruebas suficientes de lo contrario. Si presentara testimonios a su favor o probara la mala fama de la ofendida entre la comunidad, la presunción quedaría excluida.[41] En ese sentido, Azpilcueta discurre que las mujeres que se dejasen ver, poniéndose en las ventanas para que fuesen admiradas y deseadas por aquellos que sabían que eran amadas carnalmente, eran propensas a la mala fama y al pecado. El ofrecimiento y la provocación femeninos, fuesen o no vírgenes, eran entendidos por Azpilcueta como factor de exclusión de la culpa del hombre, recayendo el pecado sobre la mujer.[42]

El panorama de fondo lo dibujaban cuestiones relativas a la honra femenina, la honestidad, la castidad y la virginidad.[43] La aprehensión y la pérdida de la honra se relacionaban con la forma en que los sujetos eran vistos por sus pares en lo que respecta a los comportamientos virtuosos o viciosos,[44] que no eran atributos exclusivos de la nobleza,[45] sino que tenían diferentes significados compartidos por los diversos estratos sociales. Por esta razón, las virtudes y los vicios, considerados como la connotación positiva o negativa de determinadas prácticas sociales medían la conducta de los individuos que compartían el mismo estatuto y se constituían así en medios de construcción, conservación o destrucción de la honra de hombres y mujeres.[46]

Así se explica la proximidad conceptual entre la honra y la fama, noción vinculada al reconocimiento social que se obtenía a consecuencia de vivir en los términos de las "buenas

---

40 Candau Chacón (2007), Pág. 213.

41 Murillo Velarde, Cursus Iuris Canonici, Libro V, Tít. 16 De Adulteriis, & stupro, No. 187.

42 Azpilcueta, Manual de Confessores, Cap. 16 Del sexto mandamiento, No adulteraras, o no fornicaras, ¶ 14, Pág. 167-168.

43 Es importante identificar, para las tradiciones hispanas, la diferencia entre *honor* y honra. Ambos orientaban los valores que la sociedad daba a una persona interactuando con el valor dado a sí misma. El *honor* se vinculaba a la calidad de la familia, al estrato social al que pertenecía en dependencia de la legitimidad del nacimiento noble. La *honra*, a su vez, se refería a las virtudes desempeñadas por la persona que la poseía. En la colonia, los significados de *honor* y *honra* fueron tomando contornos propios, acomodados a la diversidad cultural y étnico-racial de las realidades coloniales y las variaciones dadas por la movilidad social. Variaron según el período histórico, el espacio y las fuentes con que se trabaja, Twinam (1998), Pág. 72; Johnson / Lipsett-Rivera (1998), Págs. 2, 6.

44 Garnot (2003).

45 Maravall (1989).

46 Braga (2003), Pág. 64.

costumbres".[47] El pecado, la honra y la fama disciplinados por el derecho canónico fueron factores que contribuyeron para la definición del delito de estupro por parte de los moralistas, importando en la delimitación aspectos vinculados a la familia de la víctima, el papel de la mujer y la presencia de su consentimiento.[48]

En los territorios americanos, esas normas se encontraron con una valoración diversa de la virginidad. Para determinados pueblos habitantes de las regiones andinas en el contexto del establecimiento de la sociedad colonial, Fernando Armas Asín expone que el sexo era visto como, además de medio de fertilidad, expresión de la unión entre cuerpos en busca del placer. Las relaciones sexuales antes del matrimonio eran formas de aprendizaje y no existía la exigencia de mantener la virginidad ni la castidad. Después del matrimonio, hombres y mujeres mantenían la fidelidad basada en el equilibrio doméstico que habían establecido. El autor, al estudiar crónicas escritas por españoles, describe el extrañamiento causado por tales costumbres libres del orden moral que les era conocida. Además de registrar la ausencia de la importancia de la virginidad femenina alegando que tenían relaciones sexuales con varios hombres antes de unirse a uno concreto, los cronistas vieron la libertad sexual a través de sus lentes como una serie de pecados de lujuria.[49]

Peña Montenegro también hizo una lectura de la situación a través de los ojos de las normativas españolas. Afirmó que las mujeres indígenas no poseían estima a la virginidad, a excepción de las que estuvieran sometidas a colonizadores recogidas en trabajo forzado. Por tanto, una violación no causaría obligación de matrimonio o de pago de la dote al ofensor porque no habría perjuicio alguno a la víctima. Para el autor, las indígenas consentían o se dejaban persuadir sin dificultades por la ausencia de protección paterna. Es decir, estando ausente el deseo de mantener la virginidad o la castidad, no habría honestidad y, en consecuencia, no se atribuía honra a esa mujer. En ese caso, antes del estupro ya no tendría oportunidades de contraer un matrimonio beneficioso a ella, pues estaba fuera del mercado matrimonial. Si la indígena estuviera en situación de trabajo forzado a alguna unidad familiar en el contexto de la colonia, se le debería otorgar alguna restitución – aunque no estuviera prevista –, y, si fuera soltera, la obligación de repararla era mayor.[50]

El mantenimiento de la virginidad era algo llamativo para las mujeres que deseaban conservar la honestidad y la honra, y usualmente eran incentivadas por sus familias. Esto se debía a que la honra de los miembros tenía el poder de añadir y macular la honra de las unidades familiares, al extenderse a los demás. Era considerada como algo hereditario viniendo tanto del padre como de la madre,[51] al mismo tiempo que susceptible de negociación y restauración.[52]

La protección de la honra femenina, y consecuentemente la de los familiares, tenía como finalidad última la garantía del establecimiento de lazos entre familias influyentes de las loca-

47 Undurraga Schüler (2019), Pág. 4.
48 Muguruza Roca (2011), Pág. 197.
49 Armas Asín (2001), Pág. 678.
50 Peña Montenegro, Itinerario, Libro III, Trat. 4, Sec. 4, No. 4-5.
51 Razón por la cual cualquier cuestión de ilegitimidad familiar impactaba en los descendientes.
52 Twinam (1998), Págs. 69-70.

lidades en que habitaban a través del matrimonio. No es raro encontrar en las fuentes, casos de estupros en los cuales las víctimas eran mujeres jóvenes pertenecientes a élites locales, donde la propia ofensa sugiere una preocupación por las posibilidades de establecer buenos matrimonios.

No significa que los demás estratos sociales y mujeres de otros grupos étnico-raciales no se preocuparan por temas de honra; sino que la institucionalización revela más bien que, normalmente, las mujeres involucradas tenían posibilidad de conseguir buenas alianzas de matrimonio, privilegio que muy probablemente una mujer pobre, indígena, negra, mestiza o esclavizada no vislumbraría. Se presupone que el número de estupros que se dieron en la sociedad colonial no corresponde con los casos que llegaron a ventilarse ante las instituciones encargadas de su regulación. La afirmación parece segura: el número de estupros era mucho mayor que aquel que los archivos permiten conocer, y la resistencia a presentar denuncias por parte de las mujeres podría fundarse en el miedo, en la condición social del autor del crimen y en el hecho de que, llevando a juicio la queja, seguramente circularía información del caso en las comunidades originando rumores que dañaban la fama.

Respecto al procesamiento y previsión de penalización del delito, la jurisdicción estaba definida por la condición del ofensor, siendo posible que hubiera castigo tanto en el fuero secular como en el eclesiástico. Si se trataba de un clérigo, el foro competente era solo el eclesiástico. A la primera jurisdicción, debía restituir de cualquier modo; en cuanto a la segunda, era necesario tener en cuenta la existencia de la seducción y de los engaños.[53] Para la imposición de pena el delito debería ser consumado, incurriendo en la excomunión, en la obligación del ofensor de dotar a la mujer ofendida o, siendo laico, a casarse con ella mediante el arbitrio judicial. También podría aplicarse, dependiendo de las circunstancias, la pena de muerte a los laicos y la cárcel perpetua a los clérigos.[54] Ya las *Partidas* preveían azotes, destierro, galeras, multa o la prisión aumentada con la pérdida de los bienes.[55]

El matrimonio y la compensación económica a través de la obligatoriedad de la dote suponían la necesidad de reparación de la honestidad de la ofendida con medios que le posibilitasen, aunque desvirtuada, el mantenimiento de la fama de honesta. Contraer matrimonio con aquel que le había quitado la virginidad o la disposición de recursos necesarios para componer una dote equivalente a lo que podría, aún después de la infamia, propiciar un matrimonio oportuno, eran vistos como medios que le permitían mantener la condición y la posición social que le era correspondiente. Era una forma de compensación de los "daños" causados, tanto materiales como morales.[56]

A pesar de la previsión del matrimonio entre ofendida y ofensor, Murillo Velarde sostenía que a las mujeres cuya honestidad había sido manchada no se les podía quitar la posibilidad

[53] Azpilcueta, Manual de Confessores, Cap. 16 Del sexto mandamiento, No adulteraras, o no fornicaras, ¶ 19, Pág. 167.
[54] Murillo Velarde, Cursus Iuris Canonici, Libro V, Tít. 16 De Adulteriis, & stupro, No. 189.
[55] Martínez Llorente (2018), Pág. 24.
[56] Martínez Llorente (2018), Pág. 25.

de elegir la situación más ventajosa. Si no deseaba casarse con el ofensor, podría solicitarle el aumento de la dote para que se mantuviesen las perspectivas en el mercado matrimonial.[57]

La clasificación de las especies de estupro hecha por Murillo Velarde dependía de la violencia con la cual el delito había sido cometido. En estos términos, la comisión podría ser de tres modos: voluntario, absolutamente violento y relativamente violento. En todos, la intención de corromper a la mujer honesta debía estar presente para que se diera la condena del ofensor como estuprador.[58] Peña Montenegro, siguiendo esos mismos términos, clasificaba el delito en dos: considerando la existencia de fuerza, violencia y engaño – denominado por el autor "estupro verdadero" – y otro, consentido.[59]

4. Estupro voluntario o consentido

A la hora de caracterizar el delito no se perciben modificaciones en las definiciones de Azpilcueta, Peña Montenegro y Murillo Velarde, que lo consideraban como conjunción carnal mediante consentimiento de la mujer. Sin embargo, en el terreno de las penas y castigos abundan los matices. Primero, Azpilcueta en el siglo XVI, sostuvo que el hombre estaría obligado a la dote y matrimonio en el fuero exterior, aunque a nada fuese castigado en el fuero de la conciencia.[60]

Peña Montenegro, en el siglo XVII, expuso que las opiniones de los doctores en estos casos eran variables: muchos defendían que, no habiendo violencia, no existía el delito de estupro, el acto sería fornicación simple y no daría lugar a obligación de matrimonio ni dote. Para el autor, considerando que la mujer tenía conciencia de la pérdida de la integridad de su cuerpo, la presencia de su consentimiento – mediante la cesión del derecho voluntario – excluiría la conminación criminal.[61]

En esa línea, Murillo Velarde, en el siglo XVIII, defendió que la presencia de la voluntad femenina excluiría la malicia, la violencia, el miedo, el engaño o el fraude posiblemente utilizados por el ofensor y haría del estupro, en realidad, una simple fornicación. Por esta razón, no habría necesidad de confesarlo y no estaría presente ninguna injuria a la virgen ni a sus padres porque en su desfloración no estaba comprendida la ofensa a la *patria potestas*.[62] Es decir, no mancillaría la honra femenina ni la familiar.

Aparentemente, el estupro consentido, aunque mantenido en la legislación regia, estaba paulatinamente dejando de ser comprendido como un delito y un pecado por parte de los

57 Murillo Velarde, Cursus Iuris Canonici, Libro V, Tít. 16 De Adulteriis, & stupro, No. 187.
58 Murillo Velarde, Cursus Iuris Canonici, Libro V, Tít. 16 De Adulteriis, & stupro, No. 187.
59 Peña Montenegro, Itinerario, Libro III, Trat. 4, Sec. 1, No. 1.
60 Azpilcueta, Manual de Confessores, Cap. 16 Del sexto mandamiento, No adulteraras, o no fornicaras, ¶ 18, Pág. 168-169.
61 Peña Montenegro, Itinerario, Libro III, Trat. 4, Sec. 4, No. 1.
62 Murillo Velarde, Cursus Iuris Canonici, Libro V, Tít. 16 De Adulteriis, & stupro, No. 187.

juristas. A lo que entendía Murillo Velarde, ya no causaba ningún daño a la mujer y a su familia, razón suficiente para que no fuera imputada penalización. Esto podría ser reflejo de la producción de normatividades reales, morales y religiosas, con las reproducidas en la sociedad colonial.

Los estudios sobre el estupro en las sociedades coloniales americanas usualmente resaltan la cotidianidad de las relaciones consentidas entre los jóvenes. Por lo que dejan entrever aquellas situaciones que fueron juzgadas, tener relaciones sexuales antes del matrimonio era muy común, sobre todo cuando eran celebrados los esponsales. En esos casos, el estupro estaba comprendido en la unión consensual y las denuncias que llegaban cotidianamente al conocimiento de las autoridades eclesiásticas estaban pautadas por la ruptura de la promesa de matrimonio y la incursión en estupro violento.[63] La virginidad y la castidad aparentemente no eran grandes preocupaciones de muchas mujeres coloniales; dado que la honestidad era atestiguada por el comportamiento y la fama – por el saber de la comunidad –, lo importante era proceder honestamente en público.[64]

Murillo Velarde, al clasificar el estupro consentido como fornicación simple, excluyendo la malicia y la necesidad de confesión al respecto, parece reforzar la idea de que la virginidad podría ser puesta en segundo plano y dejar de ser una característica imprescindible para atestiguar la honestidad. La considerable flexibilidad en torno a las cuestiones de la honra permitiría tal construcción de pensamiento, incluso en casos concretos que terminaban por depender del arbitrio de las autoridades judiciales.[65]

5. Estupro violento

Cuando estaba presente la violencia, la doctrina jurídica no muestran grandes discordancias acerca del delito de estupro, aunque sí se observan matices. La fuerza, la seducción y el engaño eran los medios de violencia referidos por las *Partidas*, que no reconocían la categoría de "estupro violento".[66] Murillo Velarde los consideraba como calificadores del estupro relativamente violento, mientras que para Peña Montenegro conformaban el "estupro verdadero".[67] Correspondían a circunstancias que hacían surgir el miedo por parte de la víctima, el dolo

63 Lavrin (1991), Pág. 56.

64 Las fuentes registran que los locales en que los estupros consentidos ocurrían habitualmente eran el interior de las casas o en medio de los bosques, lugares alejados de las comunidades, aunque la noción de privacidad no existiera en la sociedad colonial de los siglos XVI a XVIII.

65 Johnson / Lipsett-Rivera (1998), Págs. 5-6.

66 López, Las Siete Partidas, Partida VII, Tít. 19 De los que yazen con mugeres de orden, o con biuda que bive honestamente en su casa, o con virgines por falago, o por engaño no les faziendo fuerça, Ley 1 De las razones porque yerran los omes gravemente que yazen con las mugeres sobredichas, Glosa d. Religiosos, Glosa e. Dellas; Mantecón Movellán (2018), Págs. 256-257.

67 Murillo Velarde, Cursus Iuris Canonici, Libro V, Tít. 16 De Adulteriis, & stupro, No. 187; Peña Montenegro, Itinerario, Libro III, Trat. 4, Sec. 4, No. 1-6.

o fraude por parte del ofensor.[68] Murillo Velarde, además, clasifica el estupro absolutamente violento cuando la opresión era realizada con fuerza violenta, mediante la inmovilización de las manos y pies de la víctima.[69]

Azpilcueta sostuvo que el engaño de la mujer con fama de virgen, alcanzado mediante la persistencia y juegos de seducción, era equivalente a la fuerza. El ofensor podía ser penado en el fuero de la conciencia a contraer matrimonio, y en el externo, al casamiento y dote, o al pago de la suma del daño que había causado. Habiendo promesa de matrimonio, con pretensión verdadera o falsa, había obligación de cumplirla, especialmente si el ofensor y la víctima eran de cualidades desiguales.[70] Caricias, promesas, regalos y otras formas de fraude y engaños eran considerados una forma de violencia relativa, siendo el último una forma de fuerza moral movida por malicia.[71]

En los casos en que existiera disparidad entre las cualidades de los involucrados, si la mujer hubiera fingido el engaño para lograr para sí un matrimonio ventajoso, el autor sostenía ser obligación del ofensor el arreglo de un buen matrimonio para ella como si tuviera su honra, o su envío a un convento para así ponerla en estado honesto. La satisfacción del daño impuesta de modo aislado, sin la obligación del matrimonio entre ofendida y ofensor, podría ocurrir en situaciones en que la mujer no hubiera sido engañada, en que no hubiera la promesa o en que el matrimonio entre los involucrados resultara en gran escándalo. Más aún, cuando el hombre estuviera vinculado a la orden sagrada, ya hubiera contraído matrimonio o, en caso de que el padre de la víctima no estuviera de acuerdo con el matrimonio, permanecía el deber de satisfacer la injuria hecha a la autoridad familiar.[72]

En las fuentes, las especies de violencia más llevadas a juicio eran la seducción y el engaño, situaciones en que la pareja creaba un vínculo afectivo y social que, probablemente, incentivaba la denuncia por las ofendidas. Se cree que los estupros cometidos con violencia física, atendiendo a los moldes de la clasificación elaborada por Murillo Velarde, ocurrían en situaciones de acumulación de jerarquías y, consecuentemente, del ejercicio del poder del hombre sobre la mujer involucrados. Como se ha mencionado anteriormente, no parece incorrecto sostener que el número de estupros violentos ocurridos en la sociedad colonial fuera mayor al que los archivos permiten acceder mediante la institucionalización de los casos. Además, el bajo número de denuncias de mujeres indígenas, africanas, mestizas y esclavas contra hombres blancos europeos lleva a reflexionar sobre la masiva presencia de los juegos de poder y

---

68 Murillo Velarde, Cursus Iuris Canonici, Libro V, Tít. 16 De Adulteriis, & stupro, No. 187.

69 Durante el acto la víctima debía pedir socorro. El castigo para estos casos era la pena capital y, si el ofensor fuera clérigo, estaría obligado a dotar a la víctima, Murillo Velarde, Cursus Iuris Canonici, Libro V, Tít. 16 De Adulteriis, & stupro, No. 187.

70 Azpilcueta, Manual de Confessores, Cap. 16 Del sexto mandamiento, No adulteraras, o no fornicaras, ¶ 16, Págs. 168-169.

71 Mantecón Movellán (2018), Págs. 256-257; Martínez Llorente (2018); Torremocha Hernández (2018).

72 Azpilcueta, Manual de Confessores, Cap. 16 Del sexto mandamiento, No adulteraras, o no fornicaras, ¶ 16, Págs. 168-169.

jerarquías que imprimían miedo a las víctimas, sometidas al orden moral, religioso, jurídico y social pulsado por valores masculinos.

El proceso de conquista del hombre sobre la mujer en la sociedad colonial, "requiriendo y tratando de amores", era normalmente descrito por las víctimas con palabras relativas a sentimientos, como "pasión" y "amor", en el intento de expresar que las relaciones que habían consentido no eran provocadas por la lujuria (al menos no solo). La seducción correspondía al galanteo por el cual los hombres envolvían a las mujeres con palabras agradables para crearles tales sentimientos.[73] Era común que ellos intercambiasen objetos, botones, cruces, rosarios, escritos, cartas y ramitas delante de los ojos de la comunidad. Con o sin estupros, las parejas mantenían de todos modos algún tipo de regalo que simbolizaba un vínculo establecido y necesitaba cierta publicidad para que el entorno social desarrollase alguna tolerancia mientras la relación se establecía. Pueden ser definidas como una especie de "rituales populares" entendidos como formas de expresión de pactos matrimoniales, implicados en el establecimiento o efecto de sostener relaciones sexuales, independientemente de si fueron iniciadas por seducción o consenso entre los amantes.[74]

Cuando la mujer se rendía a los tratamientos de amor, se encontraban públicamente y permitía al hombre que frecuentase su casa; socialmente la pareja ya estaba vista como unida. En esas circunstancias, si el pretendiente no llevase la unión al altar, la ofendida podría alegar la existencia de fraude y de engaño, aunque hubiese consentido con las prácticas sexuales. El engaño, específicamente, era concretado mediante la promesa de matrimonio no cumplida. Aparentemente, la promesa simbolizaba un vínculo, las parejas asumían el inicio del proceso de matrimonio y cumplirla era esencial para que no hubiese deshonras. En las fuentes coloniales es raro encontrar procesos con tales circunstancias en que las mujeres no aleguen haberse entregado mediante la palabra de matrimonio. Los hombres, por su parte, además de defenderse alegando ausencia de promesas, atacaban la honestidad de las mujeres para encuadrarlas como "mujeres públicas".[75]

6. Rapto

El rapto, también denominado por las fuentes como "robo", constituía un delito para el orden moral y para el derecho canónico cuando ocurriese con una mujer bajo fuerza o engaño.[76] La disposición del título XX de las *Partidas* definió que incurrirían en este delito aquellos

73 Lavrin (1991), Pág. 68.
74 Mantecón Movellán (2018), Págs. 256-257; Lavrin (1991), Pág. 71.
75 Mantecón Movellán (2018), Págs. 256-257; Martínez Llorente (2018); Torremocha Hernández (2018); Lavrin (1991), Págs. 70-72.
76 Diccionario de Autoridades (1737), Tomo V, Pág. 490.

que mediante engaño o fuerza llevaran "robadas" a las mujeres vírgenes, religiosas o viudas honestas de sus casas, posicionando como ofendidos a los parientes de la mujer forzada.[77]

Este pecado, al igual que el estupro, afectaba especialmente a las vidas de mujeres vírgenes y era usualmente entendido desde la doctrina como una forma de violación. Sacar forzosamente a la mujer de su casa – contra la voluntad de la víctima o de su padre – aunque se tuviera el objetivo de contraer matrimonio con ella después de la cópula ocasionaba injuria a la familia.[78] El delito tenía como sujeto la autoridad familiar, normalmente personificada en el poder paterno, por lo tanto, un hombre, el cual habría sufrido quebrantamiento de la confianza, de la reciprocidad y del consentimiento. El crimen no ofendería a la mujer involucrada, sino a la familia, a los valores y a la moral familiar. El bien jurídico tutelado por el delito era la honestidad mantenida por la mujer, no la mujer en sí misma como persona ofendida; por esta razón la ofensa era realizada contra quien poseía la honestidad como un bien familiar. La referencia a los ofendidos ofrece así una explicación plausible para la denominación de robo y hurto.[79]

En la práctica, muchas veces, el rapto significó la huida de la pareja como consecuencia de la oposición de la familia al matrimonio. El consentimiento de los padres era un requisito para la validez del matrimonio, pero no siempre fue respetado. En esas circunstancias, la primera reacción normalmente era la social, y los familiares buscaban reparación pública de la honra mediante el encarcelamiento del hombre. También estaba permitido que la culpabilidad recayera además sobre la mujer secuestrada, pensamiento apoyado por una parte de la doctrina moral. A los moralistas no les bastaba que la mujer violada no consintiese el rapto para que fuese eximida del pecado, debía haber expresado resistencia física; en caso de que no hubiera existido, consideraban el "consentimiento indirecto". No era suficiente el desacuerdo interior.[80] En este punto, Azpilcueta presenta una perspectiva contraria: no podría imputarse pecado a la mujer violada si la violación fue hecha contra su voluntad, aunque hubiese experimentado un deleite involuntario.[81]

Gaspar de Villarroel parece concordar con Azpilcueta cuando menciona que la pena impuesta por el derecho canónico a partir de las directrices tridentinas era el pago de la dote – mediante sentencia judicial – y el matrimonio, buscando disminuir el daño y la infamia de la mujer secuestrada por no tener culpa en el delito. El autor ha expuesto la necesidad de que la raptada fuese trasladada de un lugar a otro con el fin de contraer matrimonio, además de haber sido necesariamente obligada contra su voluntad. La existencia de su consentimiento en el momento de la salida de su casa, aunque fuese alterada posteriormente, suprimía el

77 López, Las Siete Partidas, Partida VII, Tít. 20 De los que fuerçan, o llevan robadas las virgines, o las mugeres de orden, o las biudas que biven honestamente, Ley 1 De las razones porque yerran los omes gravemente que yazen con las mugeres sobredichas, Glosa d. Religiosos, Glosa e. Dellas.

78 Murillo Velarde, Cursus Iuris Canonici, Libro V, Tít. 16 De Adulteriis, & stupro, No. 187.

79 Silva (1984), Págs. 76, 80; eadem (2017), Pág. 99; Lavrin (1991), Pág. 76.

80 Muguruza Roca (2011), Págs. 211-212; Lavrin (1991), Pág. 76.

81 Azpilcueta, Manual de Confessores, Cap. 16 Del sexto mandamiento, No adulteraras, o no fornicaras, ¶ 3, Pág. 160.

delito. Sin embargo, si el consentimiento se obtuvo con engaño – ya que era una forma de violencia y coacción, pudiendo adquirir trazos de dolo – sí que se configuraría como delito, también, en las situaciones en que, aunque la secuestrada saliese de casa por su voluntad, lo hiciese contra la voluntad de sus padres.[82]

Se trata, pues, de un secuestro por seducción, teniendo en cuenta que se supone que la mujer no tenía el estado de casada y cedía a las dádivas, a los halagos y al engaño como motivaciones para ser llevada, raptada o para que huyese con el raptor. La pena impuesta por las *Partidas* al criminal era, si resultaba probado en juicio, la capital y la pérdida de todos sus bienes; por el derecho canónico el matrimonio quedaría nulo ya que se había fundado en una de las especies de impedimentos dirimentes, la de pública honestidad en el transcurso de las relaciones sexuales ilícitas. Las directrices tridentinas solo confirmaban la unión si ofensor y raptada mantuviesen la voluntad de consagrarla cuando estuviesen apartados.[83]

Aunque las *Partidas* habían indicado el estado de soltera, religiosa o viuda honesta, Villarroel sostuvo que las disposiciones tridentinas, al no diferenciar calidad y virtud de la mujer raptada, no excluían de la penalización al raptor que cometiera el delito con mujer pública, es decir, la raptada no tendría que ser virgen. Las exclusiones de estado serían si la mujer estuviese casada o tuviese relación de parentesco con el ofensor, visto que estos comportamientos serían encuadrados, consecuentemente, en los delitos de adulterio e incesto.[84]

En la sociedad colonial, dependiendo de las circunstancias del delito, el rapto era susceptible de generar escándalo o tolerancia. Normalmente, las situaciones que involucraban a mujeres de familias influyentes, clérigos y violencia tendían a ser recibidas con mayores alardes sociales, siendo definidas como "escandalosas y atroces". La moralidad pública era, quizás más que en otras especies de delitos, un factor de peso e influenciaba el proceso realizado por las autoridades competentes. A modo de ejemplo, Asunción Lavrin menciona el caso de un fraile que había raptado a varias mujeres con las que convivía en la región entre Querétaro y San Luis Potosí. Además de la conmoción social a causa del delito sexual, la contrariedad de un sacerdote a las normas de la religión causó "horror y miedo" a los moradores. Las élites coloniales tenían la creencia de que los sectores sociales empobrecidos y determinados grupos étnicos estaban más propensos a cometer pecados de lujuria, y las denuncias contra un miembro de la Iglesia eran un factor de escándalo.[85] Esto lleva a reflexionar, sin embargo, que el desvío del consenso social fue causado más bien por el sacrilegio que por el rapto. Tal vez la flexibilidad de las normatividades en relación a la honra y la frecuencia de fugas de parejas,

---

[82] Villarroel, Gobierno Eclesiástico, Tomo I, Quest. 9, Art. 4, Págs. 587-591.

[83] Los impedimentos podían ser dirimentes y prohibitivos o impedientes: de los primeros, la comisión representaba un pecado mortal y el matrimonio quedaba nulo (incapacidad, vicios de consentimiento, objeciones en cuanto a las relaciones entre los novios y ausencia del párroco en la celebración); mientras que de los segundos la comisión también era pecado mortal, sin embargo, el matrimonio se mantenía con validez (interdictos eclesiásticos y la comisión de crímenes), Braga (2003), Págs. 23-24; Silva (1984), Págs. 128-131.

[84] Villarroel, Gobierno Eclesiástico, Tomo I, Quest. 9, Art. 4, Págs. 587-591.

[85] Lavrin (1991), Pág. 77.

o rapto de mujeres, hicieran que este delito representase una desviación menor en el orden moral de aquella región.[86]

El rapto en las experiencias coloniales era un delito que a menudo ocurría junto con otros de finalidad libidinosa y, por consecuencia, con el estupro. En muchos casos, representó un modo encontrado por las parejas de burlar las voluntades de las familias, sobre todo cuando la situación envolvía discrepancias de jerarquía entre raptada y raptor.[87] A pesar de la existencia de la deshonra y el desacuerdo, muchas veces las situaciones terminaban con la aceptación de un matrimonio indigno por la familia para que no ocurriese la profanación pública de la honra.

7. Concubinato

De acuerdo con el *Diccionario de Autoridades*, la delimitación de los comportamientos identificados como concubinato – expresión utilizada como sinónimo de amancebamiento – era amplia: tratos y comunicación ilícita entre hombres y mujeres. La descripción de concubina, por su parte, incorporaba alguna información más: se refería a la mujer soltera que se acostara en el mismo lecho con hombre soltero con el cual no había contraído matrimonio en los términos tridentinos.[88] En las *Partidas* se había establecido que aquellos que mantuviesen concubinas incurrirían en pecado mortal, pero era posible que hombres libres, no casados ni religiosos tuviesen "barraganas" libres con tal que no fuesen vírgenes, no tuviesen menos de 12 años y no fuesen viudas honestas.[89]

El concilio de Trento previó la restricción de estas prácticas y, estableciendo las directrices del sacramento del matrimonio en su sesión XXIV, encuadró el concubinato como pecado grave cuando fuera cometido por solteros y gravísimo cuando fuera practicado por casados. Se castigaba con la excomunión si después de tres amonestaciones los involucrados no rescindiesen la relación ilícita. Si continuasen así durante un año, se procedía en juicio eclesiástico contra ellos. Las mujeres que podían incurrir en el delito tanto solteras como casadas, serían procesadas por las autoridades eclesiásticas después de tres amonestaciones y podrían ser penalizadas con degradación incluso de la diócesis.[90]

Pese a normar los elementos y consecuencias del concubinato, la sesión tridentina no expone claramente lo que, a su juicio, significaba la práctica. Deja solo entrever quién la podría

86 Silva (1984), Pág. 75.
87 Benítez (2007), Pág. 114.
88 Diccionario de Autoridades (1729), Tomo II, Pág. 482.
89 López, Las Siete Partidas, Partida IV, Tít. 14 De las barraganas, Ley 2 Quien puede aver barragana: e en que manera, Glosa e. De orden, Glosa f. O de casamiento, Glosa h. Que no la aya Virgen, Glosa i. Doze años y Glosa k. Biuda honesta.
90 Conc. Trid., Sesión 24, Canones super reformatione circa matrimonium, Cap. 8 Concubinatus gravissimus poenis punitur.

realizar – hombres y mujeres, solteros y casados – y la suposición de dos características: la publicidad y la cohabitación. Así, la confesión y la fama pública (acompañada del escándalo) representaban las principales formas de comprobación de la práctica del delito; sin embargo, en su ausencia era posible comprobarlo a través de dos situaciones: cuando un hombre, después de amonestado, tuviera comunicación con la mujer que se sospechaba su concubina; y cuando un hombre mantuviera en su casa a una mujer embarazada que no era su esclavizada.[91] Esto saca a la luz la gran probabilidad de que en la sociedad de la época del concilio este pecado se cometiera de forma pública y visible; tanto es así que una de las disposiciones reflejaba que algunos hombres solían atreverse a tenerlas y mantenerlas en su propia casa con sus mujeres.[92]

Lo mismo sugiere lo dispuesto en la compilación de cédulas reales hecha por Diego de Encinas al registrar la necesidad de comprobación de la licitud matrimonial a aquellos que deseasen llevar a sus mujeres a las colonias,[93] concediendo la competencia de punición a los capitanes de los barcos.[94] Además de esta práctica de llevarlas como esposas siendo, en realidad, sus mancebas entre los hombres que se desplazaban a América, la *Novísima Recopilación de las Leyes de España* – pese a la prohibición de modo categórico[95] – deja entrever la aparente publicidad que esas relaciones tenían en virtud de las disposiciones destinadas a los casados que públicamente tuviesen concubinos.[96] Esto permite reflexionar sobre lo habitual de la unión sin la celebración del matrimonio también en el reino, y las fuentes sugieren la presencia de la práctica al menos en un número tan alto que molestaba a las autoridades que intentaban extinguirla.

No fue diferente en las tierras americanas. El concubinato representó una práctica común en todas las jerarquías sociales, hasta el punto de ser difundido la idea de que era preferible estar en una buena unión, aunque ilícita, que en un mal matrimonio. Así, entre los sectores sociales empobrecidos, se creía que no era pecado, aunque el matrimonio fuera reconocido por ellos.[97]

Las especificidades en cuanto a la diversidad étnico-racial de América impactaron en esa práctica y fueron objeto de una serie de adaptaciones y creaciones normativas. Aunque el Tercer concilio mexicano había corroborado las orientaciones tridentinas, ordenando un cas-

---

91 Silva (1984), Pág. 38.

92 Conc. Trid., Sesión 24, Canones super reformatione circa matrimonium, Cap. 8 Concubinatus gravissimus poenis punitur.

93 Cedulario de Encinas, Libro I, Cedula que manda que los que lleuaren mugeres a las Indias, den información de cómo son casados y velados con ellas, Año 546, Pág. 400.

94 Recopilación, Libro IX, Tít. 15, Ley 51 Que el General haga en las visitas lo contenido en esta ley, Fol. 218r.

95 Nov. Recopilación, Tomo V, Libro 12 De los delitos, y sus penas: y de los juicios criminales, Tít. 26 De los amancebados, y mugeres públicas, Ley 7 Prohibición de mancebías y casas públicas de mugeres en todos los pueblos de estos Reynos.

96 Nov. Recopilación, Tomo V, Libro 12 De los delitos, y sus penas: y de los juicios criminales, Tít. 26 De los amancebados, y mugeres públicas, Ley 1 Pena del casado que tuviere manceba pública; Ley 2 Pena del que tenga por manceba pública muger casada; y del casado que viviere en casa de la manceba, dexando la de su muger.

97 Schwartz (1997), Págs. 59-60.

tigo severo a los delincuentes y añadiendo la oposición a los concubinatos indígenas, mantuvo lo expresado sobre que no se debería imponer a esos pueblos el matrimonio de modo irrestricto.[98] Las fuentes frecuentemente sugieren una gama de novedades vinculadas a la matización necesaria de la realidad social colonial plural y diversa de aquella común al reino. En ese particular, no fueron raras las disímiles regulaciones dependiendo del grupo social o étnico-racial, como la cédula que exceptuó a los indígenas de "la pena del marco" por amancebamiento, aplicado a los españoles, indicando que los castigos a los naturales de la tierra deberían ser moderados.[99] Este pasaje ilumina la habitualidad del concubinato en todas las jerarquías sociales. La práctica entre hombres españoles y mujeres indígenas y mestizas era igualmente usual; vista la asociación a la mujer soltera descrita en las doctrinas, o al menos una forma de extensión de la categoría, las relaciones sexuales con ellas no fueron consideradas pecado. Estas mujeres eran consideradas sin protección paterna o marital y el matrimonio conforme órdenes sociales nativos no se tomaba en consideración. Las esclavas y negras libres eran también vistas como mujeres solteras y sin protección, pero era frecuente considerar que con ellas no había práctica sexual pecaminosa. El concubinato en estos casos era tolerado.[100]

Schwartz destaca cómo según Pedro Navarro de Granada, el concubinato, es decir, la relación sexual con una mujer que no estaba casada y no vivía bajo el poder paternal o familiar se consideraba menos grave que la fornicación con mujer soltera; y había defensores de que los actos carnales con esclavas no configurarían un pecado.[101] En la sociedad colonial la existencia de mujeres solteras que no encajaban en los estándares femeninos categorizados y que vivían sin la compañía de hombres que detentaban poderes sobre ellas tal vez apuntara a la mayor posibilidad en el establecimiento de relaciones de concubinato que con las vírgenes, aunque los límites entre la soltera y la concubina en la mentalidad social no puedan ser fácilmente trazados.

Para la América lusitana, sin embargo, muchos estudios demuestran que se tenía la creencia que mantener relaciones sexuales con mujer soltera y blanca era pecado mortal, mientras que si se tenían con indígena o negra ocurriría tal ilicitud solo si la práctica fuese repetida siete veces.[102] Aun así, parece haber dominado una lógica disipada en algunas regiones y, muy probablemente, en algunos estratos de las jerarquías sociales. Eso porque la presencia de concubinatos entre hombres blancos y mujeres indígenas, sobre todo al inicio de la colonización portuguesa, tiene registro vasto en las fuentes, representando una especie de unión bastante recurrente.

Los amancebados públicos o secretos, según Azpilcueta, debían ser castigados con excomunión y no podían ser absueltos si mantuviesen contacto o convivencia con sus mancebas,

98 Conc. III Mex., Libro IV, Tít. 1 De sponsalibus, et matrimoniis, § 10.
99 Cedulario de Encinas, Libro IV, Cedula que manda que no se lleue a los indios la pena del marco que se llevan a los amancebados españoles, Año de 536, Págs. 336-337.
100 Schwartz (1997), Págs. 64-65.
101 Schwartz (1997), Págs. 58-59.
102 Schwartz (1997), Págs. 64-65.

considerando que era difícil que la convivencia fuese mantenida sin incurrir en pecado.[103] La perspectiva de Murillo Velarde era que el concubinato configuraba una relación carnal habitual con mujer desflorada y estaba, en su tiempo, totalmente prohibido. Es decir, acataba el requisito de permanencia en el tiempo de la relación ilícita, lo que hacía que, de acuerdo con el autor, el pecado se tornara más grave. Entre los derechos canónico y civil, la delimitación no era la misma: para el canónico no era necesario que la concubina fuese mantenida en casa como esposa, para el derecho civil este era un requisito del delito. Un pasaje referido por el autor que sugiere probable conformación normativa era la denominación de "casada de hecho" dada a la concubina por el derecho canónico.[104]

Cabe destacar, en este particular, que el derecho portugués de los siglos XVI al XVIII mantenía tal previsión, diferenciando las modalidades de matrimonio en: "de derecho", "de hecho" y "de pública fama". El matrimonio de hecho era la unión, con buena fe, que se creía válida, sin embargo, podía resultar nula por algún motivo. Esto podría ocurrir debido a algún parentesco o algún otro impedimento, aunque las *Ordenaciones Filipinas,* señalaban que estas limitaciones podrían no ser consideradas si se comprobaba que la pareja convivía "en el lecho y en la mesa", y si se considerasen casados por la sociedad donde estaban insertados.[105] Es decir, las *Ordenaciones* consideraban válido un matrimonio si los involucrados tuviesen "pública fama" de casados, por lo que la mujer adquiría reconocimiento social de casada, siendo aceptados estos requisitos como prueba del matrimonio para fines de acusación de adulterio.[106] De esta manera, en la perspectiva de Maria Beatriz Nizza da Silva, era un matrimonio "social", existiendo reconocimiento por la legislación no solo para la aplicación de la pena, sino para la posesión de bienes, sobre todo en lo que concierne a la herencia y legitimidad de los hijos.[107]

Regresando a la América hispana, Lavrin describe que, en la región central de México, donde el concubinato también era una práctica común, la preocupación eclesiástica aumentaba cuando era cometido por autoridades regias. Se esperaba que fuesen modelos de comportamiento para la sociedad colonial, y si no cesaban la relación después de aconsejados por las autoridades eclesiásticas serían perseguidos por ellas.[108] Esos casos presentaban según las regiones, escenarios variados de juegos más o menos explícitos de poder e influencias entre oficiales regios y clérigos a nivel local. Junto a los factores de dominio de cada institución en las regiones referidas, estaban en juego los lazos políticos previos de cada autoridad tanto con influencias externas como con las élites locales. Además, estarían a merced del deseo de sacerdotes y obispos de concluir relaciones concubinas de oficiales reales – y consecuente-

---

103 Azpilcueta, Manual de Confessores, Cap. 16 Del sexto mandamiento, No adulteraras, o no fornicaras, ¶ 20-22, Págs. 170-171.

104 Murillo Velarde, Cursus Iuris Canonici, Libro V, Tít. 16 De Adulteriis, & stupro, No. 190.

105 Ordenações Filipinas (1870), Libro V, Tít. 26, *caput*. Las penas del crímen de adultério podrían aplicarse a los consortes que tenían pública fama de casados. Según Pascoal de Melo Freire, esta especie de unión no debería ser reconocida por la legislación porque, aunque la pareja tuviese fama de casados, no era suficiente para la prueba de conducta adúltera. Freire (1966), Pág. 190.

106 Ordenações Filipinas (1870), Libro V, Tít. 26, § 1.

107 Silva (1984), Págs. 111-113.

108 Lavrin (1991), Págs. 78-79.

mente asumir conflictos políticos–; eso cuando los sacerdotes mismos no poseían sus propias mancebas. Tal vez les resultaría interesante en la medida en que, nuevamente utilizando las nociones de los extremos del orden social, causasen escándalos a la comunidad y no pudiesen, así como gran parte de los amancebamientos, ser mantenidos en un margen de tolerancia.

Las uniones concubinarias indígenas eran también corrientes, sobre todo al considerar las permanencias de formas de expresión sexual de algunos pueblos aún después de sometidos a la colonización.[109] El matrimonio de los pueblos indígenas poseía una gran variedad de formatos, así como importantes grupos sociales y políticos en su interior, algunos con reglas de poligamia y otros con medios de disolución y formación de las uniones. El derecho canónico los reconocía a partir de la ley natural en tanto que fueron realizados con consentimiento mutuo, indisolubilidad e inexistencia de impedimentos, y a lo largo de los siglos se ha intentado compatibilizar esas normatividades eclesiásticas con las etapas del matrimonio indígena, con el fin de conservar algunas de las costumbres de ciertos pueblos.[110] Los concubinatos indígenas, por lo tanto, no se identificaban con los matrimonios indígenas, ya que estos poseían sus reglas conformadas con las normatividades del orden moral y religioso. Eso no significó, sin embargo, que no sufrieran persecuciones cuando se consideraron desviados. Según lo evidenciado por Lavrin, las uniones concubinas fueron combatidas por autoridades indígenas –como el "gobernador" de los pueblos– y eclesiásticas de modo combinado cuando debían representar un ejemplo a la comunidad.[111]

8. Incesto

Definido por el *Diccionario de Autoridades* como cópula carnal entre parientes consanguíneos o por afinidad, el incesto era descrito por las *Partidas* como pecado de lujuria cometido cuando un hombre se acostaba con una pariente o cuñada hasta el cuarto grado, imponiendo la pena capital a ambos implicados.[112] La *Novísima Recopilación* añadió, además, que el delito estaba configurado también cuando involucrase comadres, cuñadas y religiosas profesas.[113] La práctica fue una de las principales preocupaciones de las directrices tridentinas cuando se fijaron las bases del sacramento del matrimonio, encuadrando los parentescos consanguíneos, los de afinidad y los espirituales en los impedimentos dirimentes, que anulaban los

109 Lavrin (1991), Pág. 79.
110 Dehouve (2003), Págs. 92-93.
111 Lavrin (1991), Pág. 79.
112 Diccionario de Autoridades (1734), Tomo IV, Pág. 238; López, Las Siete Partidas, Partida VII, Tít. 18 De los que yazen con sus parientas o con sus cuñadas, Ley 1 Que cosa es el pecado que faze ome co su parienta aque dizen en latin incestus, e fasta qual grado es pariente de la muger el que faze este pecado, y Ley 3 Que pena merece el que yoguiesse con su parienta, o con su cuñada, e porque razones se puede escusar desta pena.
113 Nov. Recopilación, Tomo V, Libro 12 De los delitos, y sus penas: y de los juicios criminales, Tít. 29 De los incestos, y estupros, Ley 1 Delito de incesto, sus especies y penas.

matrimonios en los que estuviesen presentes y dificultaban validarlos después de contraídos. Sin embargo, si la unión se hubiera celebrado con todas las solemnidades tridentinas y el impedimento, descubierto más tarde, se hubiera cometido por ignorancia de los consortes, las directrices ofrecían la posibilidad de dar a ellos la dispensa matrimonial.[114] Nótese que la disposición de las *Partidas* era más amplia que la tridentina: esta se refirió al sacramento del matrimonio mientras que aquella sugirió la intención de impedir las relaciones incestuosas en general, considerando la ausencia de mención a los matrimonios y la presencia del término "*yazer*" para la definición de la práctica.[115]

En este mismo sentido se entienden las opiniones tanto de Azpilcueta como de Murillo Velarde, ya que ambos se refieren a la práctica como relación entre parientes.[116] En relación a los grados de parentesco, si bien presente en los dos documentos normativos antes mencionados, han suscitado diferentes opiniones. Sin embargo, en general se admitía el cuarto grado inclusive como límite de las relaciones prohibidas, dispensable hasta el segundo grado entre los estratos nobles y, para las colonias americanas, en el caso de grupos étnicos-raciales. A modo de ejemplo, Murillo Velarde defendió no ser pecado de fornicación la relación sexual entre parientes consanguíneos o afines a partir del quinto grado, exponiendo también no incurrir en esa práctica el hombre que tuviese relaciones con dos mujeres parientes entre sí en tercer grado o posterior porque la afinidad por cópula ilícita solo se extendía hasta el segundo grado. Es más, aquel que tuviese relaciones con una pariente consanguínea de su esposa si no hubiera habido trato carnal con ella no estaría incurriendo en incesto considerando que, aunque celebrado el matrimonio, la consumación sería el elemento por el que se contrae el parentesco por afinidad.[117]

Los concilios limenses y mexicanos se ocuparon de los procedimientos que deberían ser tomados por el clero frente a las manifestaciones de incesto de los indígenas y destacaron las prohibiciones a nivel del parentesco espiritual.[118] A los ojos del poder eclesiástico los nativos mantenían esta práctica de forma usual, y específicamente entre algunos pueblos que habitaban la región de los Andes era una de las prácticas de expresión sexual registradas por cronistas del siglo XVI. Armas Asín expone que, si bien habían sido descritas como rituales, eran actividades que incentivaban el aprendizaje de los más jóvenes.[119] El combate sobre

---

114 Conc. Trid., Sesión 24, Canones super reformatione circa matrimonium, Cap. V.

115 Gregorio López afirma en la glosa a las *Partidas* que si el delito fuese cometido con mujer religiosa podría ser considerado como incesto, López, Las Siete Partidas, Partida VII, Tít. 19 De los que yazen con mugeres de orden, o con biuda que bive honestamente en su casa, o con virgines por falago, o por engaño no les faziendo fuerça, Ley 1 De las razones porque yerran los omes gravemente que yazen con las mugeres sobredichas, Glosa d. Religiosos.

116 Azpilcueta, Manual de Confessores, Cap. 22 Del matrimonio; Del impedimento del parentesco carnal y affinidad o cuñadío, ¶ 41-43, Págs. 408-409.

117 Murillo Velarde, Cursus Iuris Canonici, Libro V, Tít. 16 De Adulteriis, & stupro, No. 191.

118 Conc. I Lima, Actio I, Cap. 17 Del modo que se ha de tener com los que están casados en grado prohibido; Conc. III Lima, Actio II, Cap. 8 Conivgia inter fratres inita dirimantur, Fol. 27r.

119 Armas Asín (2001), Pág. 694.

todo a las relaciones entre emparentados por consanguinidad fue constante y categórico, especialmente en el de primer grado.[120]

En ese mismo sentido, también los poderes seculares veían las prácticas de expresión sexual como ofensas divinas y, por lo tanto, debían ser castigadas. En términos del *Cedulario*, en las reuniones indígenas se incentivaban la presencia de incestos, que deberían "con mucho cuydado" dar castigo a los delincuentes en la medida de sus crímenes y como objeto de prevención.[121] Es interesante notar que, a pesar de la descripción antes citada y que a esos eventos se les llegó a considerar como rituales, la cédula que dispuso tratamiento específico denominó la práctica de "borrachera", es decir, "desatino, disparate, y cosa sin fundamento ni probabilidad", pudiendo ser encuadrada también como *insania*.[122]

A pesar de los esfuerzos, aparentemente no fueron erradicados con el paso de los siglos y los historiadores encuentran uniones que incurrían en este delito en todas las estratificaciones sociales y grupos étnico-raciales. Uno de los grupos de documentación que demuestra la larga presencia de incestos en la sociedad colonial eran los requerimientos de dispensa de los impedimentos tridentinos para la contracción de matrimonios. Cuando los casos de incestos eran juzgados ante los tribunales eclesiásticos, las autoridades intentaban seguir las normas del derecho canónico al condenarlos, para tratar de marcar los límites de la deshonestidad de los casos, sin embargo cada caso era objeto al mismo tiempo de gran clemencia.[123]

9. Sacrilegio

Sacrilegio significaba la lesión o violencia a algo sagrado, incluso el desprecio a lo sagrado, representando pecado contra la virtud de la religión.[124] Este pecado era consumado, conforme la descripción de Murillo Velarde, cuando un lugar sagrado era profanado mediante alguna práctica sexual, o cuando una persona dedicada a Dios por voto de castidad o por las órdenes sagradas cometía un pecado carnal.[125]

A pesar de que los clérigos fuesen teóricamente el grupo social que actuaría como modelo de comportamientos dentro del orden moral y religioso, no era raro que incurriesen en delitos de concubinato, fornicación simple y solicitud. Algunos de los delincuentes, incluso, llegaban a sostener que sus "deshonestidades" no suponían pecado y, con alguna frecuencia,

[120] Conc. III Lima, Actio II, Cap. 8 Conivgia inter fratres inita dirimantur, Fol. 27r; Conc. III Mex., Libro IV, Tít. 2 De cognatione spirituali, et aliis matrimonii impedimentis, § 1 Nemo ultra gradus prohibitos matrimonium contrahat; § 4 Cognatio spiritualis explicatur.
[121] Cedulario de Encinas, Libro IV, Cedula que manda que no se consienta que los indios se junten a sus borracheras, y la audiencia castigue a los que no lo cumplieren, Año de 576, Pág. 348.
[122] Diccionario de Autoridades (1726), Tomo I, Pág. 600.
[123] Lavrin (1991), Págs. 80-81.
[124] Diccionario de Autoridades (1739), Tomo VI, Pág. 14.
[125] Murillo Velarde, Cursus Iuris Canonici, Libro V, Tít. 16 De Adulteriis, & stupro, No. 192.

las comunidades las toleraban hasta el punto de tornarse usuales. La prohibición tridentina a los clérigos de mantener mujeres en sus casas, que Azpilcueta y Villarroel enfocaron específicamente en los obispos, les permitía tener solo a sus madres, y prohibía tener criadas para que no levantasen sospechas de la comunidad; aparentemente era un intento de combatir esa práctica común.[126]

Del mismo modo el Tercero Mexicano limitó el acompañamiento de mujeres aunque fuesen sus madres o hermanas – ni siquiera en algún servicio prestado a ellas –[127] y tener en casa criada indígena de tierna edad o esclava, así como mantener con ellas conversaciones. Se dejaba entrever con esta limitación la constancia de este comportamiento tanto en los espacios domésticos como urbanos y, muy probablemente, la presencia de mujeres indígenas jóvenes en la casa.[128] Las normativas afirmaban que la práctica pondría en peligro la castidad prometida a Dios, traería menosprecio a la honra y podría depreciar el estado eclesiástico, sugiriendo que la preocupación mayor era de hecho el amancebamiento de los miembros de la Iglesia.[129]

Las diferencias expuestas por Murillo Velarde entre los clérigos concubinarios y el fornicador parecen operar de la misma forma en el fuero externo, lo que apunta a una condescendencia con las prácticas de la realidad. El castigo era la imposibilidad de celebrar misa y de ser sepultado en lugar sagrado, acciones percibidas como rigurosas por la violación da ley de Dios por aquellos que le dedicaban su vida. Sin embargo, el concilio establecía la punición severa por autoridad superior a los clérigos que ofendieran públicamente con escándalo, además de la privación del ejercicio del cargo.[130] Es decir, mientras que los individuos pertenecientes a otros estados podrían ser castigados con la exclusión de la localidad, los sacerdotes serían castigados con dos penas que, aunque representativas en el plano espiritual, no eran decisivas en la justicia temporal. Del mismo modo procedía la corrupción de una monja: los castigos eran privación del privilegio, deposición de la orden y obligación de cumplir penitencia en un monasterio. El laico, sin embargo, que corrompiera a una monja – teniendo conciencia de su voto – sería excomulgado por el derecho canónico y condenado a muerte por el derecho civil.[131]

---

126 Villarroel, Gobierno Eclesiástico, Tomo I, Quest. 2, Art. 6, Pág. 232; Conc. Trid., Sesión 25, Decretum de reformatione generali, Cap. 14.

127 Conc. III Mex., Libro III, Tít. 5 De vita, et honestate clericorum. De evitandis spectaculis vanis, et actionibus prophanis, § 8.

128 Conc. III Lima, Actio III, Cap. 18 Ne clerici foeminas comittentur, aut laycis inserviant, Fol. 59r, Cap. 19 De cohabitatione mulierum, et concubinatu, Fols. 60-61r; Conc. III Mex., Libro V, Tít. 10 De Concubinatu, et poenis concubinariorum, et lenonum, § 9 Quid si cum famulis.

129 Conc. III Lima, Actio III, Cap. 19 De cohabitatione mulierum, et concubinatu, Fol. 60r; Conc. III Mex., Libro V, Tít. 10 De Concubinatu, et poenis concubinariorum, et lenonum, § 5 Clericorum concubinariorum poenae; Conc. Trid., Sesión 25 Decretum de reformatione generali, Cap. 14.

130 Murillo Velarde, Cursus Iuris Canonici, Libro III, Tít. 2 De Cohabitatione Clericorum, o mulierum, No. 12; Conc. Trid., Sesión 25 Decretum de reformatione generali, Cap. 14.

131 Peña Montenegro afirma que si se peca con una mujer ignorando el voto de castidad que ella ha hecho no se comete sacrilegio debido a la existencia de la ignorancia, Peña Montenegro, Itinerario, Libro V, Trat. 3, Sec. 4, No. 8.

Esta transigencia podría ser reflejo, como ya se ha mencionado, de la habitualidad de la práctica. Se percibe la distinción en las imputaciones penales sobre todo si se comparan con aquellas puestas por el concilio de Trento que preveían la privación (parcial o integral) de los frutos de beneficios y pensiones eclesiásticas dados a sus miembros mediante mantenimiento de la relación concubina, la declaración de indignidad a cualquier honor y oficio, la detención y suspensión del orden, dejando al obispo de la jurisdicción competente el arbitrio de la decisión.[132] Si las relaciones generasen hijos ilícitos, las directrices les impedían recibir beneficios y ser ministros en la parroquia en que los padres sirvieron. Algunas de estas conminaciones estaban reforzadas por los concilios limense y mexicano, como la privación de beneficios y honores para el ejercicio de cargos y la dignidad eclesiástica, aumentadas por la imposibilidad de reversión de la excomunión.[133] Aquellos que fuesen descubiertos en mancebía con sus esclavas perderían el dominio sobre ellas y los hijos generados de esas relaciones serían considerados libres.[134] La normativa secular, sin embargo, indicaba el mismo castigo dado a los laicos: a los corregidores se les ordenaba que impusieran la condena de un marco de plata, destierro de un año y, en caso reincidente, podría ser castigado públicamente con azotes.[135]

La ligereza de las penas aplicadas en tierras americanas y la donación de indultos incluso en casos que ocasionaban gran escándalo, generando discrepancia entre los castigos dados a clérigos y laicos por los mismos delitos, puede sugerir condescendencia con los delincuentes. Las autoridades ponderaban la miseria y la infelicidad que podrían haberlos llevado a cometer los pecados lujuriosos, pero la razón de fondo podría ser que en una sociedad colonial pautada en la moral religiosa no interesaría a las autoridades eclesiásticas la divulgación de las faltas de los clérigos por el propio desprestigio que traería al orden establecido. El procesamiento de los delitos, prisiones, lecturas públicas de sentencias y ejecuciones de penas eran actividades que generaban amplia publicidad en las comunidades coloniales, y podría ocasionar descrédito al cuerpo institucional eclesiástico e incitar mayores desvíos de comportamiento de los habitantes a ejemplo de aquellas autoridades que deberían haber sido los modelos de conductas morales y virtuosas.[136]

---

132 Conc. Trid., Sesión 25, Decretum de reformatione generali, Cap. 14; para el juicio de Azpilcueta sobre los clérigos concubinarios y fornicarios, Azpilcueta, Manual de Confessores, Cap. 25 De las preguntas, De los clérigos de orden sacra, ¶ 78-79, Págs. 564-565.

133 Conc. III Lima, Actio III, Cap. 19 De cohabitatione mulierum, et concubinatu, Fol 60r; Conc. III Mex., Libro V, Tít. 10 De Concubinatu, et poenis concubinariorum, et lenonum, § 5.

134 Conc. III Mex., Libro V, Tít. 10 De Concubinatu, et poenis concubinariorum, et lenonum, § 8.

135 Cedulario de Encinas, Libro II, Capítulo de corregidores de las Indias, que manda se tenga muy gran quenta de castigar los pecados públicos, Año de 530, Pág. 23.

136 Sánchez (1996), Pág. 143.

10. Pecados *contra naturam*: bestialidad, sodomía y masturbación o molicie

Mientras que los demás delitos contra la moral eran entendidos como comportamientos, que aunque pecaminosos, estaban de acuerdo con la naturaleza, la bestialidad, la sodomía y la masturbación eran formas de expresión sexual contrarias a la naturaleza de los seres humanos. La teología moral cristiana mantenía una perspectiva funcional de la sexualidad, sosteniendo que la naturaleza condicionaba la existencia de relaciones sexuales en la medida en que servían a la procreación, o sea, practicada entre hombre y mujer *intra vas naturale* y resultando en la inseminación.[137] Atentaban, pues, contra los órdenes moral y natural, infringiendo los derechos divino y natural.[138] La ley natural, que establecía el orden, era eterna, inmutable, precisa, general, cierta y clara, y se orientaba por la finalidad divina.[139] En ese mismo sentido, Murillo Velarde menciona que violaban el mundo ordenado a partir de las dinámicas de la esencialidad y la naturaleza de las cosas, reforzadas por la idea de virtudes decisivas y por la observancia de los derechos y deberes de cada lugar social.[140]

La bestialidad se daba, "quando el hombre ò la mugér tienen ayuntamiento carnal con los animáles",[141] era clasificada por Azpilcueta como el mayor de entre los pecados contra la naturaleza, ocasionando gran vergüenza a aquel que lo cometía. El resultado de impudencia era tan grande que se castigaba con fuego en un intento de purificación de la memoria del hecho y su expiación.[142] Además de contrariedad a la naturaleza, representaba transgresión al orden de la creación – los seres humanos estaban apartados de los demás animales – y la confusión de las especies. La gravedad de la conducta residía, aún, en la creencia difundida en el siglo XVII de que el diablo podría transformarse en un animal para, así, ofrecer tentación a los hombres.[143]

La mentalidad europea ha atribuido a algunos pueblos indígenas americanos una mayor propensión al cometimiento de la bestialidad, imprimiendo en ellos la noción de animalidad.[144] El término era asociado también a la brutalidad y a la monstruosidad, lo que llevaba a considerar que las características de aquellos que incurriesen en bestialidad estuviesen ligadas

---

137 Lavrin, (1991), Pág. 60; Vega Umbasia (1994), Págs. 19-21.

138 Azpilcueta, Manual de Confessores, Cap. 16 Del sexto mandamiento, No adulteraras, o no fornicaras, ¶ 1, Pág. 158; Nov. Recopilación, Tomo V, Libro 12 De los delitos, y sus penas: y de los juicios criminales, Tít. 30 De la sodomía, y bestialidad, Ley 1 Pena del delito nefando, y modo de proceder á su averiguacion y castigo.

139 Hespanha (1994), Págs. 293-296.

140 Murillo Velarde, Cursus Iuris Canonici, Libro V, Tít. 16 De Adulteriis, & stupro, No. 192.

141 Diccionario de Autoridades (1726), Tomo I, Pág. 600.

142 Azpilcueta, Manual de Confessores, Cap. 16 Del sexto mandamiento, No adulteraras, o no fornicaras, ¶ 3, Pág. 160. Las *Partidas* atribuían la misma pena que a la sodomía, Las Siete Partidas, Partida VII, Tít. 21 De los que fazen pecado de luxuria contra natura, Leyes 1-2.

143 Lavrin (1991), Pág. 60.

144 Reyes Gil (2015), Págs. 429-430.

a la rusticidad.[145] Equiparados a la condición de animales, no tendrían discernimiento para las tentaciones del demonio; se relacionarían con simios, animales que representaban la lujuria, la usura y el vicio.[146]

En las realidades locales, Leidy Jazmín Torres sostiene, para el Nuevo Reino de Granada a lo largo de los siglos XVII y XVIII, que el delito adquirió carácter político como medio de enfrentamiento a las normas teológicas y de la Corona. Habría configurado un acto de rebeldía contrario al disciplinamiento social ejercido por el poder político y religioso, razón por la cual no existieron grandes esfuerzos para su represión. Entre los 19 casos planteados por la autora, la mayor parte correspondía a procesos contra individuos pobres, de diferentes grupos étnico-raciales, de modo que solo 3 obtuvieron sentencia ejecutada con la pena del último suplicio (en 1615), azotes y más de 8 años de servicio en la cárcel de Cartagena y 4 años de destierro (en 1798/1799), azotes y 10 años de prisión (en 1808/1809). Los demás no fueron ejecutados; fueron absueltos o perdonados.[147] Esto arroja luces sobre la baja punibilidad del delito, aunque por la doctrina fuera colocado como el peor de los pecados de lujuria. Una ejecución por siglo, destacándose la disminución de la persecución del delito atestiguada por Leonardo Vega Umbrasia en la segunda mitad del siglo XVIII, lleva a creer que cuando ocurría no era juzgado por no estar entre las mayores preocupaciones de las autoridades eclesiásticas y seculares.[148]

Considerando la ausencia de casos contra esclavos y africanos, Torres afirma que la mayoría de los acusados eran indígenas y mestizos. Esto podría, al mismo tiempo, contribuir con la mentalidad europea fundada en carácter étnico-racial pero también, ser motivada por ella. En la vida cotidiana de los acusados, el sexo animalesco[149] era, de modo inmediato, una forma de satisfacción de los deseos que estaba en el límite entre lo tolerable y el desvío y, cuando no tuvieron la ejecución de la pena imputada, no fueron condenados o fueron absueltos, es probable que en algunos de los casos el castigo haya sido por los convencionalismos sociales. Se añade que comúnmente la práctica del delito estaba asociada a un comportamiento socialmente reprobable, como la embriaguez, la barbarie indígena, la ignorancia, la irracionalidad y el placer desmedido, lo que puede haber generado una forma de castigo social.[150]

La sodomía, a su vez, es una práctica que está más presente en las fuentes. Era definida como "concúbio entre personas del mismo sexo, o en vaso indebido",[151] es decir, prácticas sexuales con persona del mismo género – denominada sodomía perfecta – o sin la observación del sexo natural – nombrada sodomía imperfecta–. Era el pecado nefando, que traía infamia a los que lo cometían, y, sostiene Murillo Velarde, usualmente era practicado en conjunto con

145 Terreros y Pando (1786), Tomo I, Pág. 242.
146 Reyes Gil (2015), Págs. 429-430.
147 Torres (2017), Págs. 198-200.
148 Vega Umbasia (1994), Pág. 117.
149 Vainfas (2011).
150 Torres (2017), Págs. 198-209.
151 Diccionario de Autoridades (1739), Tomo VI, Pág. 134.

otras especies de lujuria, como el incesto, adulterio o sacrilegio.[152] Una de las perspectivas que colocaban la sodomía como uno de los pecados de lujuria más abominables era la que representaba, más allá de la contrariedad, la propia inversión de la sexualidad natural. La práctica dejaba clara la búsqueda del placer y la ausencia de cualquier finalidad de procreación. Por muchos juristas, misioneros y teólogos era vista como una revelación de alianzas diabólicas, puesto que su motivación era inútil y no se realizaba por hombre y mujer en el interior de un matrimonio perfecto.[153] Esta era la visión de Azpilcueta, según el cual configuraba, incluso, razón suficiente para que una mujer solicitase el divorcio de su marido.[154]

En el título XXI de la *Séptima Partida*, el delito estaba definido como pecado del cual nacerían males no solo a los que lo cometiesen, sino que se extendería a la tierra en que fuese consentido. Como consecuencia de la grave ofensa a Dios, se creía que cuando no fuera castigado, purificado y expiado, podría atraer pestes, plagas y demás castigos divinos.[155] La *Novísima Recopilación* añadió que los sodomitas podrían ser acusados, según el derecho real, de cometer los crímenes de herejía y de lesa majestad a consecuencia de la gravedad de la ofensa contra el orden.[156]

El pecado nefando, y la homosexualidad por extensión, eran temas debatidos y combatidos por las doctrinas teológicas circulantes en Europa en el siglo XVI. Estos pensamientos alcanzaron todos los territorios americanos y se convirtieron en escenario de represión incisiva de una serie de tradiciones locales vistas como transgresiones al orden. Retomando la investigación de Armas Asín sobre la región de los Andes, entre pueblos como *serranos* y *yungas*, el autor sostiene que cronistas del siglo XVI registraron también la sodomía como manifestación sexual "ritual". No solo la sodomía, sino también el estupro y el incesto estaban presentes en estas expresiones y formaban parte de la propia estructura social indígena. La búsqueda del placer era vista como un aprendizaje de los jóvenes y un ejercicio sobre la complementariedad de los roles de género que debían desempeñar cuando estableciesen uniones estables de acuerdo con las normatividades de sus pueblos.[157]

De todos modos, este comportamiento era corriente en América no solo entre los indígenas, ya que entre las fuentes inquisitoriales se encuentran con facilidad denuncias realizadas contra españoles, negros, mestizos y mulatos, recorriendo una variedad de edades y condiciones sociales. A veces las acusaciones involucraban relaciones entre personas de diferentes etnias y condiciones raciales, como es el caso de las situaciones analizadas por Ursula Camba Ludlow ocurridas en la Ciudad de México en el siglo XVII. Una de ellas había causado gran

152 Murillo Velarde, Cursus Iuris Canonici, Libro V, Tít. 16 De Adulteriis, & stupro, No. 193.

153 Armas Asín (2001), Pág. 694.

154 Azpilcueta, Manual de Confessores, Cap. 16 Del sexto mandamiento, No adulteraras, o no fornicaras, ¶ 1, Pág. 158.

155 Las Siete Partidas, Partida VII, Tít. 21 De los que fazen pecado de luxuria contra natura, Ley 1 Onde tomo este nome el pecado que dize sodomitico, e quantos males vienen del; Vega Umbasia (1994), Pág. 39.

156 Nov. Recopilación, Tomo V, Libro 12 De los delitos, y sus penas: y de los juicios criminales, Tít. 30 De la sodomía, y bestialidad, Ley 1 Pena del delito nefando, y modo de proceder á su averiguacion y castigo.

157 Armas Asín (2001), Pág. 694.

escándalo a la comunidad en 1658: fueron delatados 66 hombres, 28 de ellos eran españoles, y 14 fueron condenados a la hoguera, de los cuales solo uno era español. Los demás eran mulatos, indígenas y mestizos, jóvenes y viejos, y fueron instigados por un mulato que "andaba vestido de indio" y que solía realizar tal conducta desde los 7 años de edad. La autora subraya que, en el juicio estos hombres fueron denominados de sucios y propensos al delito considerado como más atroz. Un elemento interesante son las confesiones del mulato Benito Cuebas y del español Cristóbal de Victoria, mientras que el primero confesó haber pecado y dicho haber hecho oraciones para que fuera apartado el pecado de él; el español de 80 años, no solo había pecado a lo largo de más de 30 años, sino que había enseñado a tantos otros hombres.[158]

La discrepancia entre estas declaraciones permite sugerir cómo la distinción étnica fue aprehendida por las autoridades inquisitoriales, a la vez que obliga a reflexionar sobre la diferencia entre los impactos de las normativas católicas a los diversos grupos sociales. Casos como este pueden ser representativos de ideas y creencias sociales, pero cabe mencionar que – en la dialéctica entre ilicitud y escándalo – muy probablemente la condena de 14 personas haya sido motivada también por la conmoción social. Aparentemente alcanzó gran publicidad en la vecindad (incluso por el número de denunciados) y, puesto que involucraba a varios individuos negros, mulatos y mestizos, pudo haber servido como una prevención general a los habitantes de la ciudad.

Al combate contra las especies de lujuria se une la persecución fundamentada en la etnia y la condición racial; a este respecto, Guillermo de los Reyes sostiene que, entre europeos pertenecientes a posiciones sociales acomodadas, el pecado nefando tendría grandes posibilidades de ser perdonado o, como máximo, condenado con penalización leve. No solo el castigo muy probablemente sería leve, conmutado o inexistente, sino que la propia posición social de individuos con esas características acababa por darles confianza y poderes para el ejercicio de este tipo de actividades sexuales. Las diferencias étnico-raciales y de género pesaban en los juegos de poder y, en términos generales, sometían a mujeres negras, indígenas, mestizas y mulatas a hombres blancos.[159]

Por su parte, la masturbación era definida como "pecado torpe" y ocurría cuando la polución era ocasionada fuera del coito natural y en situación de sodomía. Si se alcanzaba con ayuda de otra persona, Azpilcueta la denominaba molicie.[160] Murillo Velarde describió la práctica como fruto de "tocamientos impuros", "provocación voluntaria" o "polución con objetos inanimados" para efusión de semen acompañada por el "gran deleite", pero afirma que no estaba prohibida por el derecho natural sino por la ley divina.[161] El derramamiento de semen en un lugar que no fuese *intra vas naturale* con finalidad reproductiva era entendido

158 Camba Ludlow (2012), Págs. 3-5.
159 Reyes (2010), Pág. 64.
160 Azpilcueta, Manual de Confessores, Cap. 16 Del sexto mandamiento, No adulteraras, o no fornicaras, ¶ 5, Pág. 162.
161 Murillo Velarde, Cursus Iuris Canonici, Libro V, Tít. 16 De Adulteriis, & stupro, No. 196.

como una forma de pecado, teniendo en cuenta que la "medicina de los fluidos"[162] lo consideraba el elemento que tenía el papel activo en la procreación. Según la tradición aristotélica de "una sola semilla", era solamente a partir de ella que se sostenía la creación de seres humanos.[163] Por esta razón, los machos serían "superiores" y las hembras serían originadas por la degeneración del semen debido a irregularidades en la matriz femenina.[164] Con amparo en esas ideas, Tomás de Aquino vinculaba al gameto masculino la atribución de las virtudes y, consecuentemente, su derramamiento significaría el desperdicio de la virtud activa.[165]

Entre las prácticas sexuales, la masturbación era uno de los pecados menos – o nada – perseguidos por las autoridades eclesiásticas. Pasó a ser asociada a los pecados *contra natura* por los teólogos a fines de la Edad Media, pero incluso en ese momento no era una de las mayores preocupaciones de la Iglesia en su programa de disciplinamiento social. Más que en las fuentes de archivo, las descripciones acerca de esta práctica se pueden encontrar en los manuales de confesores, como es el caso de la obra de Azpilcueta. En estos, la mención y descripción de esta conducta eran parte de un intento para tratar y normar las formas de sexualidad, y no solo la presentación de una guía de comportamiento que las personas deberían tener consigo mismas.[166]

11. Pecado de fuero interno: la delectación

Con el término delectación se designaba un conjunto de pecados de la carne que consistían en circunstancias de la conciencia, relativos a actos internos, mantenidos, pues, en el dominio de los pensamientos[167] pero con manifestaciones en el dominio de la carne y conmoción de los humores.[168] Correspondía a una de las formas en que se generaban los pecados, junto con la sugestión y el consentimiento; cada pecado era fomentado por un elemento: la sugerencia sería por el diablo, el deleite por la carne, y el consentimiento por el alma.[169]

Para que se incurriese en esta especie de pecado no había necesidad de pasar a la ejecución, diferenciándose, en este sentido, de la polución. Azpilcueta discurre que el deleite se mantenía en pensamiento, significando la ocupación del entendimiento en pensamientos torpes, y

162 La "medicina de los fluidos", incluyendo aspectos de la anatomía con influencias de Aristóteles, Galeno e Hipócrates, colocaba como fundamento basilar el presupuesto de la existencia de cuatro humores o fluidos (sangre, flema, bilis amarilla y bilis negra) y de cuatro cualidades (caliente, frío, seco y húmedo) responsables del equilibrio y el desequilibrio del cuerpo y del temperamento. El cuerpo femenino sería naturalmente frío y húmedo y el masculino, caliente y seco, Laqueur (2001), Pág. 50.
163 Laqueur (2001), Págs. 55-58.
164 Lopes (2017), Pág. 31.
165 Hespanha (2010), Pág. 106.
166 Tortorici (2007), Págs. 362-366.
167 Diccionario de Autoridades (1732), Tomo III, Pág. 57.
168 Murillo Velarde, Cursus Iuris Canonici, Libro V, Tít. 16 De Adulteriis, & stupro, No. 196.
169 Murillo Velarde, Cursus Iuris Canonici, Libro V, Tít. 16 De Adulteriis, & stupro, No. 194.

fue clasificado por Murillo Velarde en tres formas de manifestación: venérea (carnal o torpe), sensible y morosa. La primera era descrita como las sensaciones en las partes genitales por la conmoción del semen, o de los humores genitales, retratada como la sensación negativa que originaba el pecado en este caso provocado. Cuando surgiesen sin consentimiento ni intención, en el interior de matrimonio lícito entre marido y mujer, o con finalidad honesta, de salud, no motivaban el pecado. Pertenecerían a la lujuria acciones que ocasionaran la conmoción carnal. El deleite sensible, a su vez, fue descrito por el autor como deleite en buen sentido, es decir, el contemplar alguna sensación que fuera agradable a los sentidos – por ejemplo, a los ojos, a los oídos o al tacto – pero que no implicaría ninguna manifestación de los aparatos genitales.[170]

La delectación morosa era causada por la deliberación de un acto torpe que precisamente se consumiría interiormente, diferenciándose del deseo porque este era la voluntad eficaz de la cópula y conducía a un acto externo. Se decía morosa por la deliberación y por la advertencia suficiente para que fuese pecado, representando una forma de traer a la conciencia la información de la malicia del pensamiento torpe y, consecuentemente, la manifestación de un pecado. Si la advertencia no fuese completa, el consentimiento tampoco lo sería y, por último, no constituiría delectación morosa. Este pecado era consumado en el pensamiento sin pasar al exterior y tanto para Murillo Velarde como para Azpilcueta, era una especie de deleite pecaminoso, incluyendo el deseo y su proposición.[171]

Azpilcueta dedica varias líneas a la problemática entre deseo, voluntad y polución: al responder a cuestiones sobre qué conductas individuales configurarían un pecado, discurre sobre toda una serie de situaciones. Sumariamente, alega ser pecado la polución mediante voluntad; la involuntariedad, aun si estuviera presente algún deseo, acarrearía la ausencia de culpa. Si se cometía el pecado, aunque practicado dentro de una relación matrimonial continuaría configurando un ilícito.[172]

Estas descripciones sobre temas exclusivamente de fuero de conciencia parecen ir al encuentro de una estrategia de disciplinamiento social de la Iglesia católica a través de la práctica de la confesión y de la difusión de las virtudes cristianas permeables a los diferentes grupos sociales. El control de sí mismo era parte de la confesión. Esta tenía como finalidad primera volver a la disciplina interna, y se caracterizaba por la interacción subjetiva y no pública entre sacerdote y fiel, con un expediente de interrogatorio de los confesores respecto a los valores morales y religiosos del penitente. La concepción católica de purificación y salvación se combinaba con el ejercicio espiritual y la interiorización del arrepentimiento. La exposición de los pecados que eran exclusivamente identificados a partir del fuero íntimo del pensamiento,

---

170 Azpilcueta, Manual de Confessores, Cap. 16 Del sexto mandamiento, No adulteraras, o no fornicaras, ¶ 11, Pág. 166; Murillo Velarde, Cursus Iuris Canonici, Libro V, Tít. 16 De Adulteriis, & stupro, No. 194-197.

171 Azpilcueta, Manual de Confessores, Cap. 16 Del sexto mandamiento, No adulteraras, o no fornicaras, ¶ 11, Pág. 166.

172 Azpilcueta, Manual de Confessores, Cap. 16 Del sexto mandamiento, No adulteraras, o no fornicaras, ¶ 40, Pág. 177.

apuntaría a este control de sí mismo que se reflejaría en la disciplina de los comportamientos. La purificación estaba materialmente representada por la comunión realizada después del cumplimiento de las penitencias puestas por la confesión. Solo se lograría si se respetaban las etapas anteriores que presuponían la interiorización de los comportamientos morales y religiosos propuestos por la disciplina eclesiástica.[173]

12. Balance historiográfico

La historia de la sexualidad, campo con el cual esta voz establece diálogo, tiene un camino historiográfico bastante relacionado con la historia de las mujeres. Ambas historiografías están produciendo, desde por lo menos la década de 1970, una intensa profusión de investigaciones de calidad. A lo largo de las décadas se han esforzado por comprender la complejidad histórica de los comportamientos de expresión sexual, analizando los imaginarios sociales, el impacto en la condición femenina y en las relaciones de género. La temprana edad moderna resulta un lugar privilegiado y con cierta continuidad documental para analizar cómo se construyeron a los ojos de las instituciones eclesiásticas las conductas desviadas, que transgredían el orden moral y las directrices tridentinas sacramentales. En este sentido, a menudo los historiadores han buscado fuentes de la doctrina y tradición católica para el estudio de las sexualidades y de los comportamientos transgresivos, resultando una serie de excelentes trabajos sobre las expresiones sexuales y el tratamiento por parte de las instituciones eclesiásticas.

Dentro de este escenario, desde hace algunos años los historiadores han enfocado cada vez más sus intereses en desvelar cuestionamientos y problemáticas que tocan específicamente la sexualidad y la justicia en varias temporalidades y espacialidades. Para los estudios concentrados en el periodo moderno en la península Ibérica, destaca el grupo de investigadores reunido por Margarita Torremocha Hernández, Isabel Drumond Braga y Alberto Corada Alonso como centro de importantes trabajos sobre comportamientos sexuales desde una perspectiva de la historia social, historia de la cultura jurídica e historia del derecho.[174] Sobresale la obra *El estupro: delito, mujer y sociedad en el Antiguo Régimen* (2018) y las investigaciones de Tomás Mantecón Movellán sobre las dinámicas de las sexualidades entre los órdenes social y moral, entre lo lícito y lo ilícito, lo tolerado y el escándalo.

Para las realidades coloniales, entre la extensa bibliografía que trata del tema de la sexualidad de forma más amplia, el ensayo de Asunción Lavrin sobre las prácticas cotidianas de expresión sexual en el México colonial es esencial para la comprensión de las distancias entre los comportamientos sexuales y las obras doctrinales. La autora destaca, a partir de la documentación inquisitorial, la flexibilidad de las normas eclesiásticas descritas por la teología y

173 Reinhard (1994), Págs. 102-103; Schilling (1994), Págs. 125-142.
174 Torremocha Hernández / Braga (2015); Torremocha Hernández / Corada Alonso (2017, 2018); Torremocha Hernández (2019).

por los manuales de confesores cuando llegaban a lo cotidiano del tejido social, sacando a la luz la complejidad de la relación entre religiosidad y devoción espiritual.[175]

La flexibilidad, o la fluidez, fue también identificada en las dinámicas familiares de Santa Fe de Bogotá en la segunda mitad del siglo XVIII e inicios del XIX por Guiomar Dueñas. Trabajando con fuentes de los juicios criminales y atendiendo a las diferentes modalidades familiares cotidianas, la autora verificó la plasticidad en el cumplimiento de las directrices tridentinas respecto del sacramento del matrimonio sobre todo entre las poblaciones empobrecidas y pertenecientes a grupos étnico-raciales.[176]

Stuart Schwartz igualmente lanzó luces sobre prácticas cotidianas de los estratos sociales empobrecidos de América, sobre todo entre 1574 y 1595, buscando, a partir de las mentalidades populares, los significados de *Pecar en colonias* (1997). Las complejidades acerca de la sexualidad son trabajadas por el autor con apoyo en fuentes inquisitoriales, investigando los discursos sobre el pecado y la fornicación simple, las formas en que la Iglesia había emprendido la difusión de los valores y de la moral cristianos, el medio por el cual las conductas de expresión sexual fueron tomadas por las autoridades eclesiásticas, y, por último, las justificaciones expresadas por aquellos procesados por conductas relacionadas con las prácticas de lujuria. El autor vislumbra que las opiniones populares sobre el sexto mandamiento usualmente estaban mezcladas con proposiciones heréticas, o creencias de que no originarían pecado, y sostiene que esa mentalidad fue fruto de la interacción entre los comportamientos sexuales, el fenómeno de la colonización y las complejidades de las particularidades étnico-raciales americanas.[177]

Aún en este campo de temáticas más amplias sobre las prácticas sexuales, las investigaciones concentradas por Lyman Johnson y Sonya Lipsett-Rivera acerca de las dinámicas de la sexualidad envolvieron también cuestiones relacionadas con el honor, la honra, conflictos, violencia y lógica de la tradición cristiana en las cotidianidades de los territorios americanos. Los autores identificaron que esas relaciones estaban comprendidas en un complejo de especificidades regionales y diferencias de significados socio-culturales, lo cual denominaron "cultura del honor".[178] En esta colección, el trabajo de Ann Twinam merece destacarse, especialmente sobre la negociación del honor en las circunstancias de delitos sexuales en la Hispanoamérica del siglo XVIII.[179]

Específicamente en lo tocante a la América lusitana, apenas citar los trabajos más sólidos: Silva protagoniza la discusión de elementos acerca del matrimonio en la colonia; Bellini y Vainfas a partir de fuentes inquisitoriales descubrieron, respectivamente, la intimidad femenina en denuncias de sodomía femenina y las expresiones de la sexualidad y la religiosidad popular en la región del nordeste. Araújo exploró las mentalidades y los roles sociales a través del análisis de los comportamientos dotados con significados de transgresión. Igualmente

[175] Lavrin (1991).
[176] Dueñas (1996).
[177] Schwartz (1997).
[178] Johnson / Lipsett-Rivera (1998).
[179] Twinam (1998).

importantes son los estudios de Goldschmidt sobre los procesos eclesiásticos contra prácticas sexuales y respecto de los matrimonios mixtos en el São Paulo colonial.[180]

En cuanto a la bibliografía sobre delitos específicos surgidos de las prácticas de la lujuria, cabe empezar por el trabajo de Iñaki Bazán Díaz respecto al estupro en la baja edad media y en la primera modernidad. Trabajando con textos jurídicos, el autor desarrolla el tratamiento del delito bajo la perspectiva legislativa en análisis diacrónico; Félix Martínez Llorente procede del mismo modo. Ambos describen el recorrido histórico y las discontinuidades desde la *Lex Iulia de adulteriis* (promulgada alrededor del siglo XVIII a.C.) y resaltan, para la legislación española de la edad moderna, la aparición del engaño, introducido por las *Partidas* como un requisito del delito.[181] A este respecto, María Teresa Arias Bautista estudia el engaño en el estupro dentro de la legislación y en la doctrina católica medievales, discutiendo la interacción entre el delito y la inocencia femenina.[182]

El engaño constituyó un elemento distintivo en juicios civiles y criminales, siendo uno de los datos que diferenció el estupro consentido y la violación (estupro violento) en la investigación de Carmen Castañeda sobre la región de Nueva Galicia a finales del siglo XVIII e inicios del XIX. En el análisis casuístico emprendido por la autora, la disparidad ocasionó diferentes consecuencias para los acusados: la mayor parte de los violadores fueron perdonados por las víctimas, por sus padres, por las esposas o recibieron indultos judiciales, y los estupradores, por otro lado, fueron en su mayoría encarcelados, y muchos recibieron las penas del derecho canónico (la obligación al matrimonio con la víctima o la concesión de la dote).[183]

La investigación de José Sánchez-Arcilla Bernal sobre los "delitos de lujuria" se ampara en una amplia gama documental y atraviesa el análisis de parte de la administración de justicia secular local de la Ciudad de México en el siglo XVIII del *Fuero Real* a los *Libros de Reos*, detalla la legislación constante en las *Siete Partidas* y en la *Nueva Recopilación* mediante el estudio discursivo de los contornos de los crímenes de estupro (consentido y violento) y rapto, incluyendo debates doctrinarios. El autor vislumbró el tratamiento sistemático conjunto de las figuras del rapto y del estupro violento en la legislación –así como lo hace también Laura Benítez para el rapto–,[184] con tendencia de las *Partidas* a diferenciarlas, mientras que en el momento de la aplicación normativa sostiene la existencia de varios matices relativos a la valoración de las conductas penales, ausencia de unanimidad entre los juristas en la utilización de los conceptos penales y en la aceptación de una misma vertiente doctrinaria.[185] Estos rasgos parecen reforzar la tesis de la flexibilidad normativa en tierras americanas, pero subrayando que, más allá de las particularidades relacionadas con los actores sociales que incurrían en estos crímenes, los propios administradores de la justicia contribuían en mucho a la plasticidad efectiva de las reglas.

---

180 Silva (1984); Bellini (1987) y Vainfas (1989, 2011); Araújo (1993, 2015); Goldschmidt (1998, 2004).
181 Bazán Díaz (1992); Martínez Llorente (2018).
182 Arias Bautista (2014).
183 Castañeda (1998).
184 Benítez (2007).
185 Sánchez-Arcilla Bernal (2010).

Adentrándose en las consideraciones sobre concubinato, Berta Ares Queija explora la larga existencia de la práctica durante el establecimiento de la colonización en La Española entre 1492 y 1516. Sin ignorar los relatos de violencia sexual existentes desde los inicios del proceso colonizador, destaca alianzas consumadas por mujeres indígenas mancebas de españoles, en conjunto con sus hijos mestizos, en la conquista de tierras.[186] El concubinato era calificado de acuerdo con los demás pecados que pudiera envolver, siendo la clasificación de "concubinato adulterino" la especie más común entre las conductas transgresoras descubiertas por Dueñas en Santa Fe de Bogotá. No obstante la ilicitud, la autora sostiene la durabilidad de las relaciones, usualmente vinculadas a la precariedad económica de los cónyuges y al abandono de la primera esposa por el marido.[187]

Para las prácticas de incesto, Guillermo Margadant hace un análisis diacrónico e identifica diferentes niveles de tolerancia por parte del derecho canónico, sosteniendo una mayor flexibilidad normativa después del concilio de Trento. El delito cometido en la Nueva España del siglo XVIII, sin embargo, terminaba procesado por los tribunales seculares por estar usualmente relacionado con casos de estupro (consentido y violento).[188]

Entre los delitos contra la naturaleza, además de las investigaciones de Guillermo de los Reyes y Úrsula Camba Ludlow, cabe destacar también los trabajos de Fernanda Molina sobre la sodomía masculina. Estos investigadores trazan importantes conclusiones orientadas en el mismo sentido: las resoluciones judiciales de los casos ocurridos en los dominios americanos estaban directamente impactadas por elementos sociales como privilegio, calidad, condición y pertenencia étnico-racial. Molina, en la misma línea de Camba Ludlow, resalta el mayor número de procesos contra negros, pardos y mestizos, tanto víctimas como victimarios, en los foros seculares.[189] Es decir, pertenecer a estratos sociales más bajos podría significar un castigo más severo o un proceso judicial más difícil.[190] Leidy Jazmín Torres sostiene el mismo punto para el delito de bestialidad en la Nueva Granada en los siglos XVII y XVIII, añadiendo el carácter político de la práctica.[191] Las investigaciones de Leonardo Alberto Vega Umbasia y de Sebastián Reyes Gil demuestran cómo el imaginario colonial trazó el vínculo entre la bestialidad y la monstruosidad, colocando el delito como origen de criaturas desconocidas.[192] Finalmente, sobre el pecado de la masturbación, además del trabajo específico de Zeb Tortorici,[193] Thomas Lacqueur – con mayor enfoque en el período moderno europeo – elabora un interesante aporte diacrónico para la comprensión panorámica acerca de las cuestiones

186 Ares Queija (2004).
187 Dueñas (1996).
188 Margadant (1998).
189 Molina (2017).
190 Reyes (2010); Camba Ludlow (2012).
191 Torres (2017).
192 Vega Umbasia (1994); Reyes Gil (2015).
193 Tortorici (2007).

morales y éticas que envolvían esta práctica, con consideraciones desde el siglo XVIII hasta el siglo XX.[194]

En pocas líneas, estos fueron los principales autores, estudios, debates y direcciones de investigación compartidos durante la escritura de esta voz. Representan aportaciones fundamentales al campo de la historia del derecho y muestran como las dimensiones normativas de las instituciones eclesiásticas son esenciales para comprender los significados sociales de los pecados relacionados con la sexualidad y la difusión de la moral católica en los diversos contextos coloniales americanos durante el periodo moderno.

13. Bibliografía

Fuentes primarias del corpus legal y doctrinal

Azpilcueta, Martín de, Manual de confessores y penitentes, Salamanca, en Casa de Andrea de Portonariis, Impresor de S. C. Magestad, 1556.

Concilium Limense celebratum anno 1583 sub Gregorio XIII...: iussu catholici regis Hispaniarum atq[ue] Indiarum, Philippi Secundi, Madriti, Ex officina Petri Madrigalis Typographi, 1591.

García-Gallo, Alfonso (ed.), Cedulario de Encinas. Estudio e índices de Alfonso García-Gallo, 4 Vols., Madrid: Ediciones Cultura Hispánica, 1990.

López, Gregorio, Las Siete Partidas del sabio Rey Don Alonso el Nono nuevamente glosadas, Salamanca, por Andrea de Portonaris, Impresor de Su Magestad, 1555.

Murillo Velarde, Pedro, Cursus juris canonici, hispani, et indici in quo, juxta ordinem titularum decretalium non solum canonicae decisiones…, 3ª Ed., Matriti, Typographia Ulloae a Ramone Ruiz, 1791.

Peña Montenegro, Alonso de la, Itinerario para Parochos de indios..., En Madrid, Por Joseph Fernández de Buendía, 1668.

Recopilación de las leyes de los Reynos de las Indias mandadas a imprimir, y publicar por la magestad católica del rey Carlos II, 4 Tomos, En Madrid, Por Iván de Paredes, 1681.

Sanctum prouinciale concilium Mexici celebratum anno dni millessmo quingentessmo octuagessimo quinto, Excudebatq[ue] Mexici, apud Ioannem Ruiz, 1622.

Villarroel, Gaspar de, Gobierno Eclesiástico-Pacífico y unión de los dos cuchillos pontificio y regio, 2 Vols., Madrid, En la oficina de Antonio Marín, 1738.

Wohlmuth, Josef, Dekrete der Ökumenischen Konzilien, Vol. 3, Paderborn: Ferdinand Schöningh, 2002.

194 Lacqueur (2007).

Fuentes primarias adicionales

Álvarez Posadilla, Juan, Practica criminal por principios: o modo y forma de instruir los procesos criminales de las causas de oficio de Justicia contra los abusos introducidos, Parte I, Madrid, Imprenta de la Viuda de Ibarra, 1794.

Aquino, Thomas de, Collationes in decem praeceptis, Reportario Petri de Andria, Textum Taurini 1954 editum, en: http://www.corpusthomisticum.org (último acceso 09.11.2021).

Aquino, Thomas de, Summa Theologiæ, en: http://www.corpusthomisticum.org (último acceso 09.11.2021).

Freire, Pascoal José de Melo, Institutionum Juris Criminalis Lusitani. Liber singularis, Trad. Miguel Pinto de Meneses, Lisboa, Boletim do Ministério da Justiça, No. 155-156, 1966.

Medina, Bartolomé de, Breve instruction de como se ha de administrar el Sacramento de la penitencia, Alcalá, en casa de Juan Gracian, 1591.

Murillo Velarde, Pedro, Curso de Derecho Canónico Hispano e Indiano, Trad. Alberto Carrillo Cázares et al., Vol. 2, 4 Vols., Zamora, El Colegio de Michoacán – UNAM, Facultad de Derecho, 2004.

Novísima Recopilación de las Leyes de España, mandada formar por el Señor Don Carlos IV, 5 Tomos, Madrid, Fondo Antiguo de la Universidad de Sevilla, 1805.

Ordenações Filipinas, Livro V, 14ª Ed., Recompiladas por Candido Mendes de Almeida segundo a primeira de 1603 e a nona de Coimbra de 1821, Rio de Janeiro, Typographia do Instituto Philomathico, 1870.

Real Academia Española, Diccionario de Autoridades (1726-1739), Tomo I, Madrid: Imprenta de la Real Academia Española, 1726.

Real Academia Española, Diccionario de Autoridades (1726-1739), Tomo II, Madrid: Imprenta de la Real Academia Española, 1729.

Real Academia Española, Diccionario de Autoridades (1726-1739), Tomo III, Madrid: Imprenta de la Real Academia Española, 1732.

Real Academia Española, Diccionario de Autoridades (1726-1739), Tomo IV, Madrid: Imprenta de la Real Academia Española, 1734.

Real Academia Española, Diccionario de Autoridades (1726-1739), Tomo V, Madrid: Imprenta de la Real Academia Española, 1737.

Real Academia Española, Diccionario de Autoridades (1726-1739), Tomo VI, Madrid: Imprenta de la Real Academia Española, 1739.

Terreros y Pando, Esteban de, Diccionario castellano con las voces de ciencias y artes y sus correspondientes en las tres lenguas francesa, latina e italiana, Madrid, Viuda de Ibarra, 1786.

Bibliografía secundaria

Araújo, Emanuel (1993), O teatro dos vícios: transgressão e transigência na sociedade urbana colonial, Rio de Janeiro: José Olympio.

Araújo, Emanuel (2015), A arte da sedução. Sexualidade feminina na colônia, en: Del Priore, Mary (org.), Carla Bassanezi Pinksy (coord.), História das mulheres no Brasil, São Paulo: Contexto.

Ares Queija, Berta (2004), "Mancebas de españoles, madres de mestizos. Imágenes de la mujer indígena en el Perú colonial temprano", en: Gonzalbo Aizpuru, Pilar, Berta Ares Queija (coords.), Las mujeres en la construcción de las sociedades iberoamericanas, Sevilla - México: CSIC - El Colegio de México, Págs. 15-39.

Arias Bautista, María Teresa (2014), Engaño versus inocencia: consideraciones acerca del estupro en la Edad Media, en: Cerrato, Daniele et al. (eds.), Estupro. Mitos antiguos & violencia moderna. Homenaje a Franca Rame, Madrid: Arcibel, Págs. 5-20.

Armas Asín, Fernando (2001), Religión, género y construcción de una sexualidad en los Andes (siglos XVI y XVII). Un acercamiento provisional, en: Revista de Indias, Vol. 61, No. 223, Págs. 673-700.

Bazán Díaz, Iñaki (1992), El estupro. Sexualidad delictiva en la Baja Edad Media y primera Edad Moderna, en: Charageat, Martine (coord.), Matrimonio y sexualidad. Normas, prácticas y transgresiones en la Edad Media y principios de la Época Moderna, Mélanges de la Casa de Velázquez, Nouvelle Série, Madrid: Casa de Velázquez, Tomo XXXIII, No. 1, Págs. 13-45.

Bellini, Ligia (1987), A coisa obscura. Mulher, sodomia e Inquisição no Brasil colonial, São Paulo: Brasiliense.

Benítez Barba, Laura (2007), El rapto. Un repaso histórico-legal del robo femenino, en: Estudios Sociales, Págs. 103-131.

Blanco Carrasco, José Pablo (2018), "¿Adónde irán los secretos?" Reflexiones en torno al estupro y el mercado matrimonial en la Edad Moderna, en: Torremocha Hernández, Margarita, Alberto Corada Alonso (eds.), El estupro. Delito, mujer y sociedad en el Antiguo Régimen, Valladolid: Universidad de Valladolid, Págs. 133-163.

Braga, Isabel Drumond (2003), A bigamia em Portugal na Época Moderna. Sentir mal do sacramento do matrimónio?, Lisboa: Hugin Editores.

Braga, Isabel Drumond (2018), Punir a violaçao, perdoar os violadores: entre a justiça e a clemência no Portugal moderno, en: Torremocha Hernández, Margarita, Alberto Corada Alonso (eds.), El estupro. Delito, mujer y sociedad en el Antiguo Régimen, Valladolid: Universidad de Valladolid, Págs. 165-188.

Camba Ludlow, Ursula (2012), ¿Fieles devotos o sodomitas "lacrientos"? Los mulatos de la cofradía de San Roque. Un sermón "inconveniente" ante el Santo Oficio novohispano, 1659, en: Nuevo Mundo, Mundos Nuevos, Debates, https://doi.org/10.4000/nuevomundo.64661 (último acceso 09.11.2021).

Candau Chacón, María Luisa (2007), Disciplinamiento católico e identidad de género. Mujeres, sensualidad y penitencia en la España moderna, en: ManuScrits, Revista d'història moderna, No. 25, Págs. 211-237.

Castañeda, Carmen (1998), Penas para los violadores y estupradores en la Nueva Galicia, en: Anuario Mexicano de Historia del Derecho, No. 10, Págs. 139-157.

Dehouve, Danièle (2003), El matrimonio indio frente al matrimonio español (siglo XVI a XVIII), en: Robichaux, David (comp.), El matrimonio en Mesoamérica ayer y hoy, unas miradas antropológicas, México: Universidad Iberoamericana.

Delumeau, Jean (2009), A história do medo no ocidente, 1300-1800, São Paulo: Companhia de Bolso.

Dueñas, Guiomar (1996), Adulterios, amancebamientos, divorcios y abandono. La fluidez de la vida familiar santafereña, 1750-1810, en: Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura, No. 23, Págs. 33-48.

Garnot, Benoît (2003), Justiça e sociedade na França do século XVIII. Textos de História, en: Revista do Programa de Pós-graduação em História, Vol. 11, No. 1-2, Págs. 13-27.

Goldschmidt, Eliana Maria Rea (1998), Convivendo com o pecado na sociedade colonial paulista (1719-1822), São Paulo: Annablume.

Goldschmidt, Eliana Maria Rea (2004), Casamentos mistos – Liberdade e escravidão em São Paulo colonial, São Paulo: Fapesp.

Heras Santos, José Luis de las (1994), La justicia penal de los Austrias en la corona de Castilla, 2ª ed., Salamanca: Universidad de Salamanca.

Hespanha, António Manuel (1994), Às vésperas do Leviathan: Instituições e Poder Político – Portugal – Séc. XVII, Coimbra: Livraria Almedina.

Hespanha, António Manuel (2010), Imbecillitas. As bem-aventuranças da inferioridade nas sociedades de Antigo Regime, São Paulo: Annablume.

Johnson, Lyman (1998), Dangerous words, provocative gestures, and violent acts. The disputed hierarchies of plebeian life in colonial Buenos Aires, en: Johnson, Lyman, Sonya Lipsett-Rivera (eds.), The faces of honor. Sex, shame, and violence in Colonial Latin America, Albuquerque: University of New Mexico Press.

Johnson, Lyman, Sonya Lipsett-Rivera (eds.) (1998), The faces of honor. Sex, shame, and violence in Colonial Latin America, Albuquerque: University of New Mexico Press.

Kamm, Elke (2015), "My virginity is my honor". Women and honor in Tetritskaro, Georgia, en: Jacobsen, Grethe, Heide Wunder (eds.), East meets West. A gendered view on legal tradition, Kiel: Solivagus-Verlag.

Laqueur, Thomas (2001), Inventando o sexo: corpo e gênero dos gregos a Freud, Rio de Janeiro: Relume Dumará.

Laqueur, Thomas (2007), Sexo solitario. Una historia cultural de la masturbación, México: Fondo de Cultura Económica.

Lavrin, Asunción (1991), La sexualidad en el México colonial. Un dilema para la iglesia, en: eadem (coord.), Sexualidad y matrimonio en la América Hispánica, siglos XVI-XVIII, México: Grijalbo.

Lima, Lana Lage da Gama (1986), Aprisionando o desejo, en: Vainfas, Ronaldo (org.), História e sexualidade no Brasil, Rio de Janeiro: Graal.

Lopes, Maria Antónia (2017), Estereótipos de "a mulher" em Portugal dos séculos XVI a XIX (um roteiro), en: Rossi, Maria Antonieta (a cura di), Donne, Cultura e Società nel panorama lusitano e internazionale (secoli XVI-XXI), Viterbo: Sette Città.

Mantecón Movellán, Tomás (1996), Desviación, disciplina social e intervenciones judiciales en el Antiguo Régimen, en: Studia Historica: Historia Moderna, Vol. 14, Págs. 223-243.

Mantecón Movellán, Tomás (1997), Conflictividad y disciplinamento social en la Cantabria rural del Antiguo Régimen, Santander: Universidad de Cantabria, Fundación Marcelino Botín.

Mantecón Movellán, Tomás (2018), Estupro, sexualidad e identidad en sociedades católicas del mediterráneo durante el Antiguo Régimen, en: Torremocha Hernández, Margarita, Alberto Corada Alonso (eds.), El estupro. Delito, mujer y sociedad en el Antiguo Régimen, Valladolid: Universidad de Valladolid.

Maravall, José António (1989), Poder, honor y elites en el siglo XVIII, Madrid: Siglo XXI.

Margadant, Guillermo (1998), El concepto de incesto aplicado por la justicia eclesiástica en la Nueva España y en el México independiente preliberal, en: Anuario Mexicano de Historia del Derecho, No. 10, Págs. 507-536.

Martínez Llorente, Félix Javier (2018), Una notación histórica sobre el delito de estupro hasta la codificación penal, en: Torremocha Hernández, Margarita, Alberto Corada Alonso (eds.), El estupro. Delito, mujer y sociedad en el Antiguo Régimen, Valladolid: Universidad de Valladolid, Págs. 17-38.

Molina, Fernanda (2017), Cuando amar era pecado: sexualidad, poder e identidad entre los sodomitas coloniales (Virreinato del Perú, siglos XVI-XVII), Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos.

Muguruza Roca, María Isabel (2011), Género y sexo en los confesionales de la contrarreforma. Los pecados de las mujeres en el Manual de Confesores y Penitentes de Martín Azpilcueta, en: Estudios Humanísticos. Filología, No. 33, Págs. 195-218.

Ortega Noriega, Sergio (1988), El discurso teológico de Santo Tomás de Aquino sobre el matrimonio, la familia y los comportamientos sexuales, en: Seminario de Historia de las Mentalidades, El placer de pecar y el afán de normar, México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Prodi, Paolo, Carla Penuti (coords.) (1994), Disciplina dell'anima, disciplina del corpo e disciplina della società tra Medioevo ed Età Moderna, Bologna: Il Mulino.

Reinhard, Wolfgang (1994), Disciplinamento sociale, confessionalizzazione, modernizzazione. Un discorso storiografico, en: Prodi, Paolo, Carla Penuti (coords.), Disciplina dell'anima, disciplina del corpo e disciplina della società tra Medioevo ed Età Moderna, Bologna: Il Mulino, Págs. 101-123.

Reyes Gil, Sebastián (2015), Animalidad y sexualidad en tres casos monstruosos de la crónica peruana (siglos XVI y XVII), en: Hispanic Review, Vol. 83, No. 4, Págs. 423-443.

Reyes, Guillermo de los (2010), "Curas, dones y sodomitas". Sexual moral discourses and illicit sexualities among priests in colonial Mexico, en: Anuario de Estudios Americanos, No. 67, Págs. 53-76.

Sánchez, Ana (1996), Pecados secretos, públicas virtudes: el acoso sexual en el confesionario, en: Revista Andina 14, No. 1, Págs. 121-147.

Sánchez-Arcilla Bernal, José (2010), Violación y estupro. Un ensayo para la historia de los "tipos" del derecho penal, en: Revista Mexicana de Historia del Derecho, Vol. 22, Págs. 485-562.

Schilling, Heinz (1994), Chiese confessionali e disciplinamento sociale. Un bilancio provvisorio della ricerca storica, en: Prodi, Paolo, Carla Penuti (coords.), Disciplina dell'anima, disciplina del corpo e disciplina della società tra Medioevo ed Età Moderna, Bologna: Il Mulino, Págs. 125-160.

Schwartz, Stuart, (1997), Pecar en las colonias. Mentalidades populares, Inquisición y actitudes hacia la fornicación simple en España, Portugal y las colonias americanas, en: Cuadernos de Historia Moderna, Vol. 18, Págs. 51-67.

Silva, Maria Beatriz Nizza da (1984), Sistema de casamento no Brasil colonial, São Paulo: Universidade de São Paulo.

Silva, Maria Beatriz Nizza da (2017), Donas mineiras do período colonial, São Paulo: Unesp.

Torremocha Hernández, Margarita (2018), El estupro en el Informe jurídico de Meléndez Valdés. Una visión ilustrada de un delito contra el honor familiar (1796), en: Torremocha Hernández, Margarita, Alberto Corada Alonso (eds.), El estupro. Delito, mujer y sociedad en el Antiguo Régimen, Valladolid: Universidad de Valladolid.

Torremocha Hernández, Margarita (2019), Mujeres, sociedad y conflicto (siglos XVII-XIX), Valladolid: Castilla Ediciones.

Torremocha Hernández, Margarita, Alberto Corada Alonso (eds.) (2017), La mujer en la balanza de la justicia (Castilla y Portugal, siglos XVII y XVIII), Valladolid: Castilla Ediciones.

Torremocha Hernández, Margarita, Alberto Corada Alonso (eds.) (2018), El estupro. Delito, mujer y sociedad en el Antiguo Régimen. Valladolid: Universidad de Valladolid.

Torremocha Hernández, Margarita, Isabel Drumond Braga (coords.) (2015), As mulheres perante os tribunais do Antigo Regime na Península Ibérica, Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra.

Torres, Leidy Jazmín (2017), Bestialidad y justicia: Nueva Granada, Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

Tortorici, Zeb (2007), Masturbation, salvation, and desire. Connecting sexuality and religiosity in colonial Mexico, en: Journal of the History of Sexuality, Vol. 16, No. 3, Págs. 355-372.

Twinam, Ann (1998), The negotiation of honor. Elites, sexuality and illegitimacy in Eighteenth-Century America, en: Johnson, Lyman, Sonya Lipsett-Rivera (eds.), The faces of honor: sex, shame, and violence in Colonial Latin America, Albuquerque: University of New Mexico Press, Págs. 68-102.

Undurraga Schüler, Verónica (2019), Injuriantes (DCH), en: Max Planck Institute for European Legal History, Research Paper Series, No. 22, https://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=3464261 (último acceso 09.11.2021).

Undurraga Schüler, Verónica, Rafael Gaune (eds.) (2014), Formas de control y disciplinamiento, Lima: Uqbar.

Vainfas, Ronaldo (1989, 2011), Trópico dos pecados: moral, sexualidade e Inquisição no Brasil, Rio de Janeiro: Campus, Civilização Brasileira.

Vega Umbasia, Leonardo Alberto (1994), Pecado y delito en la colonia. La bestialidad como una forma de contravención sexual (1740-1808), Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura.